



ACADEMIA ROMÂNĂ, FILIALA IAȘI

Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”

Symposium

Revistă de Științe Socio-Umane
Tomul VI, Numărul 1 (11), 2008



Consiliul editorial

Redactor șef: Teodor Dima, m.c. al Academiei Române

Membri: Marin Aiftincă, Alexandru Boboc, m.c. al Academiei Române, Cristian Bocancea, Cătălin Bordeianu, Mariana Caluschi, Ana Gugiuman, Adrian Paul Iliescu, Bogdan Olaru, acad. Alexandru Surdu, Traian Știrbăț, Doru Tompea, acad. Gheorghe Vlăduțescu

Colectivul redacțional

Secretar general de redacție: Vasile Pleșca

Secretar de redacție: Aurora Hrițuleac

Redactori: Codrin Dinu Vasiliu, Eugen Huzum, Dan Sîmbotin

Culegere computerizată: Ana Ceocoiu, Magda Lazăr

Traducere: Brîndușa Pleșca

Coperta: Codrin Dinu Vasiliu

Symposion

© 2008, Institutul de Științe Economice și Sociale „Gh. Zane”, Iași

All Rights Reserved

ISSN-1584-174X

E-mail: symposion2004@yahoo.com

<http://mail.phil.uaic.ro/-symposion>

Adresa: Str. Teodor Codrescu, nr. 2, 700481, Iași

Tel: 0232 315 984

Acest număr apare sub egida Editurii Academiei Române, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050 711, București, România, Tel.: 40-21-318 81 46, 40-21-318 81 06, Fax: 40-21-318 24 44, E-mail: edacad@ear.ro, Adresă web: www.ear.ro și cu sprijinul Editurii „Terra Nostra”, Iași

Cuprins

Auguste Comte. 210 ani de la naștere (1798–1857)	
Teodor Dima, <i>Metamorfoze ale spiritului pozitiv</i>	5

Aniversări în rostirea filosofică românească	
Alexandru Surdu, <i>Îmbinarea și dezbinarea sinelui cu sinea</i>	13
Alexandru Surdu, <i>Date biografice</i>	18
Ion Pogorilovschi, <i>De la contestare la recunoaștere.</i>	
<i>Bibliografia românească Brâncuși,</i>	
<i>un fenomen exploziv al deceniului 1957-1967</i>	24
Ion Pogorilovschi <i>septuagenarul. Ecce homo</i>	37

Epistemologie și hermeneutică	
Liliana Cristache, <i>Arhitectura găurilor negre și Singularitatea</i>	
<i>Primordială</i>	46
Constantin Romaniuc, <i>Cum este posibilă scriitura filosofică?</i>	56
Emilian Mărgărit, <i>R. Rorty. Ironia și turnura ideologică</i>	65
Ion Vezeanu, <i>Recunoaștere, ficțiune și creativitate</i>	
<i>O epistemologie a proceselor neurocognitive</i>	75
Anton Adămuț, <i>De la Descartes la Krupp, via Freud-Kant</i>	101
Laura Ciubotărașu <i>Genurile filosofiei –între disoluție și literatură</i> .	109
Constantin Marin, <i>Deontologie.</i>	
<i>Cum trebuie să fie profesorul de filosofie</i>	117
Dan Gabriel Simbotin, <i>Despre inutilitatea verbului „a fi”.</i>	
<i>Eseu despre unitatea metafizicii</i>	130

Istoria filosofiei și a religiei	
Dan Chițoiu, <i>Repetiție sau re-luare? Calea de filosofare bizantină</i>	136
Elena Băltuță, <i>Vorbirea despre Dumnezeu</i>	
<i>dincolo de metafizica prezenței</i>	144
Florin Crișmăreanu, <i>Heidegger et l'onto-théologie</i>	153

Psihologie, educație, viață socială	
Cătălin Luca, <i>Problematica copiilor rămași acasă prin plecarea</i>	
<i>părinților la muncă în străinătate.</i>	
<i>Aspecte legislative și psihosociale</i>	170
Aurora Hrițuleac, <i>Particularitățile psiho-afective</i>	
<i>ale copilului aflat în stadiu terminal</i>	184
Doina Bordeianu, <i>Rolul și importanța Politicii Europene de Vecinătate</i>	
<i>în europenizarea Estului.</i>	
<i>Exemplul Republicii Moldova și al Ucrainei</i>	194

Codrin Dinu-Vasiliu, <i>Despre conceptul de minoritate. În marginea textului</i> Redistribution or Recognition?	
A Political-Philosophical Exchange	210
Vasile Pleșca, <i>Un ultim discurs asupra democrației?</i>	215
Carmen Bulzan, <i>Destinul insulei Ada-Kaleh. Încercare de reconstituire a vieții sociale prin recuperarea memoriei colective ...</i>	222
Contranote de epistemologie	
Codrin Dinu Vasiliu, <i>Bibliografie</i>	245

Auguste Comte.

210 ani de la naștere (1798–1857)

Metamorfoze ale spiritului pozitiv

Teodor Dima*

Auguste Comte a preluat ideea de „spirit pozitiv” de la Saint-Simon (1760–1825) și a caracterizat-o concis în „Discursul preliminar” la *Tratatul filosofic de astronomie populară*, publicat în anul 1884, cunoscut cu denumirea de *Discurs despre spiritul pozitiv*¹. Cuvântul „pozitiv”, scria Comte, aici desemnează *realul* prin opoziție cu *himericul*. În domeniul realului, spiritul uman a înfruntat fenomenele pentru a reuși să le abordeze și să le problematizeze. Abordarea lor s-a concretizat prin două modalități.

Prima modalitate a avut drept scop *descoperirea cauzelor*; rezultatele au fost expuse fie în *teologie*, fie în *metafizică* și s-au dovedit iluzorii, pentru că s-a ajuns fie la forțe supranaturale fie la includerea fenomenelor în „entități abstracte”; acestea le-au subordonat în diferite feluri, în funcție de specificul metafizicii care le-a promovat.

Prin a treia modalitate, Auguste Comte cerea constituirea unei *filosofii pozitive* care să renunțe definitiv la căutarea „cauzelor”,

* Teodor Dima este membru corespondent al Academiei Române, profesor universitar doctor la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, director al Institutului de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

¹ Lucrările publicate de Auguste Comte în timpul vieții sunt următoarele (conform Henri Gauhier, *La vie d'Auguste Comte*, Gallimard, Paris, 1931): *Séparation générale entre les opinions et les désires* (iulie 1819); *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (aprilie 1820); *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822 și 1824); *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (noiembrie 1825); *Considérations sur le pouvoir spirituel* (decembrie 1825, februarie 1826); *Examen du Traité de Broussais sur l'Irritation* (1828). Aceste articole au fost reproduse de Comte în tomul IV din *Système de la Politique positive*, Appendice, fiind revizuite. Cărți: *Cours de philosophie positive*, Paris, Rouen, 1830–1842, 6 volume; *Traité élémentaire de géométrie analytique*, Paris, 1843; *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris, 1844; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, 1848; *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, Paris, 1851–1854; *Catéchisme positiviste*, Paris, 1852; *Appel aux Conservateurs*, Paris, août 1855; *Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, tome I, Paris, 1856.

activitate infantilă a gândirii, de obținere a *absolutului*. Astfel, după primul stadiu de filosofie, cel *teologic*, care a culminat cu creștinismul, în care tendința umană de identificare a cauzelor supranaturale ale fenomenelor observate a condus la invocarea unui Dumnezeu-creator unic, a urmat al doilea stadiu, cel *metafizic*, prin care se invoca o singură entitate generală, *Natura*, cauză a tuturor fenomenelor.

Spiritul pozitiv ar trebui să consacre modalitatea de căutare și formulare a *legilor*, adică a relațiilor constante și necesare care există între fenomenele observate. Cu ajutorul legilor se poate realiza cea mai importantă funcție a științelor pozitive: *previziunea*: „a studia ceea ce este pentru a determina ceea ce va fi conform dogmei generale a invariabilității legilor naturale”². Chiar în legătură cu biografia lui Comte, apare întrebarea: *Putem să facem abstracție de tendința intelectului uman de cercetare a cauzelor întâmplărilor sau ale fenomenelor?* Dacă răspunsul ar fi afirmativ, atunci exegeții destinului parcurs de Auguste Comte în prima jumătate a secolului al XIX-lea n-ar mai trebui să releve rolul hotărârii luate de acesta la vârsta de 19 ani; atunci el a hotărât să nu se mai prezinte la examenele pentru a absolvi École Polytechnique și să accepte o viață grea de profesor itinerant. Noi considerăm că hotărârea de renunțare a fost o *condiție suficientă* pentru ceea ce va deveni Comte, dar ea nu era și o condiție necesară, pentru că ea putea să ducă la o consecință dramatică – un destin ratat. *Condiția necesară*, anume *cauza eficientă*, se afla în structurile intelectuale și volitive ale tânărului Auguste Comte, anume *predispozițiile* sale care i-au îndreptat pașii spre descoperiri teoretice și previziuni aplicative. Acestei condiții necesare i s-a adăugat și împrejurarea favorabilă de a deveni secretarul lui Saint-Simon, cel care a fost unul dintre fondatorii socialismului francez și apoi mondial. Sub patronajul lui Saint-Simon, A. Comte a publicat *Planul lucrărilor științifice necesare pentru a reorganiza societatea* (1822 și 1824) în care figuiau idei îndrăznețe care l-au speriat chiar și pe Saint-Simon.

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), deși era fiu de conte, în prima etapă a Revoluției franceze din 1789 s-a declarat adept al egalității și s-a adresat Adunării Naționale cerând desființarea privilegiilor nobiliare. În 1802, aflându-se în Elveția, a scris lucrarea *Scrisorile unui locuitor din Geneva către locuitorii săi*, în care a formulat primele idei ale unei doctrine socialiste. Auguste Comte a cunoscut, printre altele, concepția saint-simonistă potrivit căreia istoria societății omenеști se împarte în *trei epoci mari*:

² Auguste Comte, *La philosophie positive*, résumé par Émile Rigolage (Jules Rig), tome troisième, Editeur Ernest Flammarion, Paris, 1926, p. 81.

1. *Epoca lucrărilor preliminare*, când se dezvoltă intelectul de la stadiul inițial până la acela al lui Socrate; în această epocă, predomina *politeismul* și de aceea, cauzele care explică fenomenele naturii erau considerate esențe divine; 2. *Epoca sistemului ipotetic*, de la Socrate până la „sistemul pozitiv”, când credința politeistă este înlocuită cu *deismul*: universul este guvernat de o voință conștientă unică; 3. *Epoca sistemului pozitiv*, ideea despre universalitatea cauzalității se eliberează de învelișul religios și apare „știința despre om” (socialismul).

Credem că *Legea celor trei stadii*, formulată de Auguste Comte, își găsește originea în *doctrina celor trei mari epoci, lansată de Saint-Simon*. Comte o considera fundamentală pentru derivarea ideii despre o nouă *putere spirituală* în care să existe o obiectivă sistematizare a științelor de la cele abstracte și simple până la cele concrete și complexe. Cu alte cuvinte, *regenerarea socială* depindea de modul în care acționam împreună *legea celor trei stadii culturale* și *principiul de clasificare a științelor*. Lămurirea și sistematizarea concepției sale s-au detaliat în tomurile *Curs-ului de filosofie pozitivă*, la care Comte a lucrat până în 1842. Aceste tomuri nu-i asigurau partea materială a celebrității, pentru că, în 1844, el nu avea un loc de muncă, nefiind înțeles nici de oamenii de știință, nici de politicieni; în consecință, el s-a adresat direct proletariatului în *Discurs asupra spiritului pozitiv*, în care teoreticul din *Curs* este deviat spre aplicații practice, concretizate, în 1848, prin înființarea *Societății Pozitiviste* și publicarea *Discurs-ului asupra ansamblului pozitivismului*; acest titlu semnifica, de fapt, debutul unei doctrine care va determina schimbări profunde în cercetarea științifică, în marcarea unei „cotituri filosofice” cu ecouri amplificate în prima jumătate a secolului al XX-lea și perceptibile prin consecințe astăzi și în viitor.

Prima întrebare pe care un comentator al creației lui Auguste Comte ar trebui să o formuleze s-ar referi la profilul său sistematic: s-a constituit aceasta într-un *sistem filosofic*? În cei peste 150 de ani de analize pe această temă, s-a ajuns la concluzia aproape unanim acceptată că *pozitivismul* a apărut în Franța ca o doctrină filosofică transformată în sistem în cele șaizeci de lecții din *Curs-ul de filozofie pozitivă*, predate și publicate de Auguste Comte între 1830 și 1842.

Arătam mai sus că acest sistem s-a construit în jurul noțiunii de „*spirit pozitiv*”, care trebuia opusă noțiunii de „*himeric*”, prin astfel de opoziții succedându-se cele trei modalități de manifestare a spiritismului uman: teologică, metafizică și pozitivă. Noi credem că, în primul rând, *ideea de succesiune* a celor trei modalități trebuie amendată, pentru că, temporal, ele au interferat în proporții diferite,

încât nu se poate spune că, până la o anumită dată, spiritul uman s-a manifestat într-o modalitate metafizică, iar apoi modalitatea pozitivă a devenit „stăpână”. Desigur, miturile și magia au predominat în perioada lungă a constituirii lui *homo sapiens*, dar activitățile pozitive nu erau absente, dimpotrivă.

Metodologia structuralistă în special, prin intermediul lui Claude Lévi-Strauss, a pătruns adâncurile socio-umane, cu deosebire în două sectoare importante ale societăților zise primitive, și anume, în acela al structurilor parentale și în acela al structurilor miturilor, amândouă considerate emergente în subsolurile inconștientului³. El a ajuns să admită concluzia lui Durkheim conform căreia „între logica gândirii religioase și logica gândirii științifice nu există o prăpastie. Și una și cealaltă sunt constituite din aceleași elemente esențiale, dar inegal și diferit dezvoltate”⁴.

Cu alte cuvinte, susținem și noi că, în societățile zise primitive, deși predomina „himericul” și elementele magice, inspiratoare, unele dintre ele, ale unor concepții religioase, totuși elemente ale celorlalte două modalități – metafizică și pozitivă – le întâlnim și pe ele în zorii formării umanității. De altfel, Lévi-Strauss a cunoscut foarte bine scrierile lui Auguste Comte, pentru că l-a interesat în ce măsură metodologia pozitivistă poate fi utilizată pentru realizarea unor studii antropologice. De exemplu, el constata că, „dacă Auguste Comte folosește uneori noțiunea de *tabu*, aceea de *totem* pare să-i fi rămas străină(...). Faptul este cu atât mai semnificativ cu cât, discutând trecerea de la fetișism la politeism, Comte o considera ca o consecință a apariției noțiunii de specie”⁵. Când vegetația asemănătoare a diferiților arbori ai unei păduri de stejari a ajuns să ducă, în cele din urmă, la reprezentarea, în concepțiile teologice, a ceea ce era comun în fenomenele prezentate, această ființă abstractă n-a mai fost fetișul specific al unui anumit arbore, el a devenit zeul pădurii”⁶.

Pentru a dovedi ideea noastră că *spiritul pozitiv a fost prezent în gândirea magică*, argumentăm și cu exemplul considerat de Lévi-Strauss elocvent pentru fundamentarea concepției sale; ceea ce s-a numit „gândire sălbatică” nu este a unei umanități primitive sau arhaice, distinctă de gândirea cultivată sau domesticită; cele două

³ Ion Aluaș, *Prefață* la Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, trad. din franceză de I. Pecher, Editura Politică, București, 1978, p. XI.

⁴ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2-e éd., Paris, 1925, pp. 340-342, citată de Claude Lévi-Strauss în *Gândirea sălbatică*, trad. din franceză de Ion Pecher, Editura Științifică, București, 1970, p. 119.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 320.

⁶ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, lecția 52, vol. V, Paris, 1908, p. 54.

gândiri au coexistat și s-au întrepătruns; este vorba de efectuarea unor operații asemănătoare, precum *clasificarea*, determinată de *nevoia instituirii de ordine*. Pentru oamenii primitivi, adevărata problemă nu era să știe dacă atingerea unui cioc de ciocănitoare vindecă durerile de dinți, ci dacă, dintr-un anumit punct de vedere, este posibil *să se stabilească o legătură* între ciocul ciocănitoarei și dintele omului și să se introducă, prin mijlocirea acestor grupări de lucruri și de ființe, *un început de ordine în Univers*; de fapt, spunem noi, se află aici un început de manifestare a spiritului științific pozitiv. Comte însuși a înțeles însemnătatea unui sistem clasificator. Întreaga evoluție intelectuală, scria el, pornește de la „inevitabilul ascendent inițial al filosofiei teologice”, adică de la imposibilitatea în care s-a aflat omul, la început, de a interpreta fenomenele naturale fără a le asimila „propriilor sale acte”, singurele al căror mod esențial de producere ar fi putut crede vreodată că le înțelege”⁷.

Acțiunile magice se bazează și pe credința pozitivistă că oamenii pot interveni în determinismul natural, completându-l și modificându-i cursul. Astfel se poate analiza și problema raporturilor dintre magie și religie. Anume, „într-un anumit sens, se poate spune că religia constă într-o *umanizare a legilor naturale*, iar magia, într-o *naturalizare a acțiunilor umane* – tratarea anumitor acțiuni umane *ca și cum* ele ar fi o parte integrantă din determinismul fizic. Ar putea să rezulte că nu există religie fără magie și *nu există magie care să nu conțină cel puțin un dram de religie*.

Spiritul pozitiv și-a manifestat prezența și în al doilea stadiu cultural, cel metafizic, ceea ce rezultă și din modul în care însuși A. Comte și-a prezentat sistemul său filosofic și din atmosfera culturală și științifică, dominantă în Franța la începutul secolului al XIX-lea. În acea perioadă, literatura franceză se afla sub o puternică influență a mișcării romantice, formată independent de *mișcarea romantică* din filosofia germană, reprezentată de Fichte, Schelling și Hegel.

Principala caracteristică a romantismului era *afirmarea și desăvârșirea geniului național*; cele două culturi au răspuns diferit acestui imperativ: în Germania, spiritul trebuia să-și autodezvolte capacitățile spre atingerea Absolutului; în Franța, pentru prima dată în epoca modernă, conștiința trebuia să se îndrepte spre concret spre a-i dezvălui virtuți sociale și economice; trebuia să se atașeze de lumea externă, ajungând la convingerea că se obiectivează și că dictează principiile de organizare a vieții

⁷ *Ibidem*, lecția 51, vol. IV, p. 347.

individuale și colective. Cu alte cuvinte, *etnicitatea alimenta mișcarea romantică*, dar cu producții filosofice și literare diferite.

Rezultă că dorința lui Auguste Comte de înlocuire a modalității metafizice cu spiritul pozitiv se limita, fără voia lui, la gândirea franceză, pentru că, în Germania, se elabora metafizica pe care nici o doctrină filosofică nu a putut să o înlocuiască. De altfel, spre deosebire de știință, care așa cum vom vedea într-un alt capitol, este *cvasi-cumulativă*, cu alte cuvinte, își datorează succesele în mică măsură istoriei sale, *filosofia este cumulativă*, adică nu-și eludează istoria. De aceea, în aproximativ 200 de ani, metafizica germană și-a scris istoria sa, pătrunzând și în alte țări, nu numai din Europa, iar, pe de altă parte, pozitivismul și-a scris istoria lui, metamorfozându-se în multe feluri, depășind granițele Franței și cucerind pământuri noi, chiar dacă a trebuit să surmonteze oceane.

Pozitivismul a reactivat dimensiunea practică a spiritului francez, în primul rând: *orientarea spre experiență și spre tehnică*, adică, spre știință. Sugestia i-a fost furnizată lui Auguste Comte de hotărârea lui Denis Diderot (1713-1784) și a lui Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783) de întocmire a unei vaste lucrări, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, care să aibă drept scop sistematizarea și răspândirea în toate domeniile a progreselor din știință, artă și filozofie. Au fost invitați să participe cu articole savanți, filosofi și artiști, perpetuându-li-se numele de *enciclopediști*, iar *Le Discours préliminaire*, întocmit de d'Alambert, era un tablou sintetic al cunoștințelor din acea epocă.

Cunoscători ai *Enciclopediei*, Saint-Simon și Auguste Comte i-au prelungit importanța pentru că aceasta, în mare măsură, le-a sugerat convingerea că rațiunea poate să transforme știința într-o puternică operă umană, în cadrul căreia sunt depozitate importante adevăruri și inepuizabile capacități aplicative. De aceea, îndrăznim să afirmăm că enciclopediștii și pozitivistii francezi au reușit să micșoreze importanța acordată până la ei teologiei și metafizicii și să fundamenteze o filozofie cu înclinație spre metode științifice și spre explicări nomologice.

Și în Germania, filosofia aspira la științificitate; Immanuel Kant publica, în 1783, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, intenția lui fiind explicitarea textului abstract al *Criticii rațiunii pure*, publicat în 1781; de fapt, se accentua în *Prolegomene* deosebirea dintre analiza psihologică (gen Berkeley) și analiza transcendențială, se reliefa mai pronunțat relația

teoriei critice kantiene a cunoașterii cu știința exactă⁸. Johann Gottfried Fichte (1762-1814) numea *Doctrină a științei*, gnoseologia pe care o elabora sub influență kantiană. Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), aflat sub influența lui Fichte, a creat o filozofie a naturii în care aceasta este un obiect al experienței. În sfârșit, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) a avut o evoluție demnă de remarcat în legătură cu raportul dintre filozofie și știință. În 1801, Hegel susținea, sub conducerea lui Schelling, o teză în care critica mecanica newtoniană și formula propusă de astronomul german Johann Elert Bode (1747-1826) cu ajutorul căreia puteau fi calculate cu aproximație distanțele de la planete la Soare. Însă, treptat, principiile și metoda filosofiei hegeliene a naturii au suferit modificări profunde; în diferitele versiuni ale *Enciclopediei științelor filosofice* (1817, 1827, 1830), Hegel a considerat mecanica o știință a naturii, la același nivel cu fizica, și a insistat asupra necesității condiționării discursului filosofic de discursul științific.

Metafizica fundamentată în filosofia clasică germană, în același timp cu construirea principalelor teorii științifice, fizice și organice, și-a desăvârșit conținutul *categoriilor* sale tot la un nivel speculativ, deși aspira la procedee și concepte ale cunoașterii științifice. „Metafizici viitoare care se vor înfățișa ca știință” au dorit să elaboreze și Charles Sanders, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Alfred North Whitehead (1861-1947), Martin Heidegger (1889-1976), Rudolf Carnap (1891-1970). În schimb, pozitivismul a devenit o doctrină filosofică în care procedeele și condițiile cugetării științifice erau respectate și promovate. *Geneza* pozitivismului se afla și în condițiile sociale și politice formate după Revoluția de la 1789. Ideologia revoluționară dărâmasese o anumită ordine economică și zdruncinase puternic sistemul francez de convingeri morale și religioase. Era preconizată o reformă, o reorganizare socială, iar Saint-Simon și Auguste Comte au apelat la știință pentru a deveni reformatori. „Știința întrunea calitățile necesare acestei înalte chemări; reprezenta cea mai de preț achiziție a inteligenței, era formată din cunoștințe recunoscute ca exacte și definitive, se prezenta ca principalul factor al vieții practice, se bucura de încrederea tuturor spiritelor și nu risca să provoace controverse, era menită, prin descoperirile și invențiile ei ingenioase, să îmbunătățească condițiile materiale și morale ale oamenilor”⁹.

⁸ Considerații amănunțite despre condițiile în care a apărut lucrarea lui Kant sunt consemnate de Mircea Flonta în *Studiul introductiv* la traducerea în limba română a *Prolegomene*-lor, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

⁹ M. Uță, „Pozitivismul francez”, în *Istoria filosofiei moderne*, vol.II, *De la Kant până la evoluționismul englez*, Societatea română de filosofie, Omagiu profesorului Ion Petrovici, București, 1938, p. 452.

Auguste Comte și-a propus să elaboreze o doctrină filosofică în care să fie prezente și respectate condițiile cunoașterii științifice:

- 1) *cunoștințe bine întemeiate*, fie demonstrativ, fie experimental;
- 2) dependență de obiectele abordate și independență de subiectul cunoscător, asigurându-se astfel un control obiectiv al veridicității.

Invocarea demonstrației și a arsenalului logic pe care aceasta îl presupune făcea din Comte un precursor al neopozitivismului în cadrul căruia s-a confirmat *noua logică* cu care a debutat secolul al XX-lea și s-au elaborat primele înfățișări ale părților constitutive ale *metalogicii*. Dar supralicitarea concretului și a complexului, canon important al doctrinei pozitivistice, i-a limitat părerea lui Comte despre logică, în special despre capacitatea acesteia de a se constitui în știință independentă, în afara experienței; logica trebuie să rămână la statutul de *instrument*, pe care i l-a fixat Aristotel, utilizabil și adaptabil la specificul teoriilor științifice.

Aniversări în rostirea filosofică românească

Îmbinarea și dezbinarea sinelui cu sinea

Alexandru Surdu*

Componentele sistemului filosofic al rostirii, cu excepția primului și al ultimului, se numesc, la Noica, *cicluri*. Un „ciclu”, fără explicații la autor, presupune ceva determinat în spațiu sau în timp, o înlănțuire de stări sau evenimente care au ceva în comun sau sunt cuprinse în ceva; care au ființă, care devin sau care se rânduiesc în cele trei compartimente: al ființei, al devenirii și al rânduiei.

Ce ar putea să fie însă *dincolo* și respectiv *înainte* și *după* aceste cicluri? Pentru ceea ce este în genere *dincolo* avem termenul de „transcendență”, care ne sugerează și faptul că cele trei cicluri, pe care le transcende, sunt cicluri ale *existenței*, care este, devine și se rânduiește.

Înainte de existență sunt *sinele* și *sinea*. Primul ne amintește de însinele kantian, care este într-adevăr transcendent. *Das Sich*, pe care îl menționează Noica după Tictin, dar numai ca *sich*, este neutru și nu are nici o dublură. Pentru a determina însă ceea ce este *dincoace* de existență, adică spre noi, spre eu, se consideră că în germană este nevoie de un alt cuvânt, *das Selbst*, identificat uneori cu eul (*das Ich*). Acestuia i-ar corespunde *sinea*, cel puțin în expresii referitoare la ceea ce gândește, crede cineva *în sinea sa* (a mea, a ta, a lui, a ei), *sinea* fiind distribuită ca eurile.

Sinele nu este un eu și nu se distribuie. Nu fiecare obiect (*Ding*) este în sine, ci obiectul ca atare. S-a tradus rău în românește *Ding* prin „lucru”, căci lucru este rezultatul unei lucrări. Nici un lucru (scaun, să zicem) nu poate fi în sine și nici lucru ca atare. Dar eul, care nu este lucru (făcut de către cineva), poate fi în sine: *Das Ich an sich selbst* la Kant.

Când eul nu este în sine, poate să fie în *sinea* cuiva. Se înțelege că în *sinea* unei persoane umane. Din această cauză sinele

* Academicianul Alexandru Surdu este Președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române și Directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

„se poate înălța pe sine până la absolut”, zice Noica. Absolutul este considerat, într-adevăr, însinele (*to kath'hauton*), încă din filosofia greacă. Pe când sinea, fiind a cuiva, este relativă ca și aceasta (acesta).

Despre sinea însă, ca și despre sine, făcând abstracție de semnificațiile lor curente, menționate în dicționare, și care, în această viziune, ar corespunde cu transcendentul (sinele) și transcendentalul (sinea), oferind două expresii, am putea zice, elegante față de cele kantiene, considerate „barbare” de către Hegel și greu de pronunțat, Noica zice că „totul rămâne de spus din perspectiva gândirii filosofice”.

Asistăm aici la modul în care se conturează cele două direcții din care a fost criticată lucrarea lui Noica, cea filologică și cea filozofică. Filologic, nu se oferă suficiente date, chiar etimologice, din limbile clasice și moderne care să ilustreze în mod convingător noutatea lingvistică a celor doi termeni, cu acoperire lexicală și ilustrații literare sau colocviale. Filosofic, se trece la interpretări discutabile și se fac analogii cu doctrine filosofice foarte diferite (filozofie indiană, Platon, Goethe, Eminescu, Blaga, Țuculescu, Arghezi) străine unele de altele și, mai ales, de cadrul discuției.

Surprinde, ca interpretare filosofică, în ciuda multor considerațiuni despre sine, care ne conduc spre transcendența absolută, apropierea acestuia până la identificare cu eul, chiar dacă inițial par diferiți. Ar exista posibilitatea „ridicării eului la sine”, care nu conduce însă la o depășire prin elevație, ci, mai degrabă, prin adâncire într-un sine personal care este de fapt sinea. A te cunoaște pe tine însuși nu înseamnă, cum zice Noica, a te recunoaște în sinele tău, căci numai sinea este a ta (ca persoană), pe când sinele este al omului. Omul este în sine, nu Socrate. Cei care plasau sinele în Socrate, ca medievalii, erau nevoiți să vorbească despre „socratitate” (ipseitate), care nu aveau nici o acoperire. *Sei wer du bist!* Nu se traduce prin „devino ceea ce ești”, cum zice Noica, și nu înseamnă „treci de la eu la sine”. Fii cine ești tu, adică nu te da drept altul, nu-ți împrumuta alt eu, ci fii mulțumit cu cel din sinea ta (din conștiința ta), nu din sinele tău, căci sinele nu este personal.

Dar obiectivul nostru nu este să-l criticăm pe Noica, ci să intrăm în jocul său, în care, în ciuda titlului, apar *trei* termeni: sinele, eul și sinea. Acestea determină două tipuri de raportări: sinele și eul și sinea și sinele. Evident că ar mai fi aici și raportarea dintre eul și sinea, care nu mai apare explicit la Noica, dar pare să rezulte din exemple citate.

Dacă se acceptă că sinele este mai mult decât eul, în formula „eu nu sunt eu”, adică nu sunt numai eu; tu nu ești tu, căci există în noi ceva „mai adânc” decât noi înșine, atunci pot fi acceptate cele

trei caracteristici ale sinelui: ca fiind o conștiință mai adâncă a eului, ca familia, clasa, poporul; ca fiind ordinul în care se încadrează eul, idealul, conștiința, libertatea sa; ca expresie a lucidității eului, când libertatea devine înțelegerea necesității sale. Raportarea eului la sine pare a fi de genul raportării individualului la universal, tendința fiind a eului spre sine. „Tot ce se mișcă în lumea omului se mișcă de la eu la sine”, va zice Noica. „Numai că aici, în limba română, sinele are surprinderea să nu rămână singur”. Dar aceasta înseamnă că, principial, sinea se va alătura sinelui cu aceeași determinații pe care și le-a dobândit acesta pe calea desprinderii de eu.

De data aceasta n-ar mai fi vorba despre vreo echivalare terminologică străină, căci sinea este un „termen propriu al limbii noastre”, zice Noica. El se opune dicționarilor care nu acceptă de regulă izolarea substantivală pentru sinea și consideră, tocmai contrar uzanțelor, că nu sinea ar fi proprie umanului, ci sinele. „Tot ce este își are sinea lui, chiar dincolo de om și creațiile societății”.

Virtuțile sinei sunt multiple, comparabile, dar diferite de cele ale „lucrului în sine”, de exemplu, care este necunoscut, pe când sinea este ceea ce se dezvoltă; esența sau conceptul sunt abstracte și rigide, pe când sinea este vie. Ideile platonice ca modele sau naturile originare ale lui Goethe, din care se fac lucrurile, lasă în urma lor un „rest germinativ” care este sinea acestora.

Sinea este comparată cu principiul feminin care trimite *dincolo* de om, este precumpănitor nocturnă și germinativă, ceea ce sugerează o dublură activă a sinelui transcendent și îi prilejuiește autorului ilustrații poetice pe tema luminii și a întunericului.

Se observă însă că multe sintagme au rezonanțe biblice. „Căci sinele, ca expresie a conștiinței umane adâncite, vine să proiecteze lumină în întunericul sinei”, zice Noica, sau „Există o noapte încărcată de viață și în lucruri, după cum e în sinea omului”. Dar viața, lumina și întunericul sunt coordonatele dintru început ale Cuvântului (*verbum, Logos*): *En arche en ho logos*, și în „El era viață și viața era lumina oamenilor, și lumina strălucește în întuneric” (*in ipso vita erat, et vita erat lux hominem; et lux in tenebris lucet*).

De altfel, trebuie s-o spunem, începutul *Evangheliei după Ioan*, reprezintă cheia înțelegerii pentru întreaga lucrare a lui Noica. O va spune el însuși în continuare, dar fără să amintească *Evanghelia după Ioan*, ci numai propoziția de început în diferite variante. Nu știm dacă i s-a impus acest lucru sau a făcut-o el din prudență față de vigilența cenzurii, căci *Biblia*, fără citate cu trimiteri, este menționată uneori, ce-i drept, numai ca sursă de inspirație lingvistică. Or, aici nu mai era vorba despre forme gramaticale deosebite sau arhaice, cum se trimite, de exemplu, vag la *Biblia*

1688, ci este vorba, cum am zis, de coordonate conceptuale ale *Evangeliei după Ioan*, fără semnificații lingvistice deosebite. Iată cum le comentează succint Î.P.S. Anania: „Succesiunea Dumnezeu – Cuvânt – creație – viață – lumină – om – întuneric este una formată din termeni fundamentali în teologia lui Ioan”. Cu excepția lui „Dumnezeu”, aceștia sunt și „termenii fundamentali” pe care îi pune în joc autorul, în legătură cu sinele și sinea, sugerându-l totuși pe Primul atunci când consideră că „în sine este poate amintirea absolutului pe care îl întruchipa cândva (totem, divin)”. Ce sens are aici „poate” și „cândva”? Nu sunt și ele semne ale cugetării temătoare a autorului? Aceasta, în eventualitatea că cineva ar înțelege prin absolut Dumnezeu, care apare totuși sugerat, alături de „totem” prin „divin” (termen nepotrivit aici). Iar „cândva” ne trimite la un trecut nedeterminat, pentru a nu înțelege cumva că este vorba chiar despre *en arche*-ul din *Evangelia după Ioan*.

Fără aceste rețineri, și firește în alte condiții, am fi asistat *poate* la un comentariu făcut de Noica, în chipul exemplar în care știa să-l facă, și l-ar fi putut face *cândva*, despre legătura dintre Dumnezeu și Cuvânt, despre legătura Cuvântului cu vorba românească, respectiv cu Rostirea, și despre „partea noastră de cuvânt”, pe care, din aceleași motive, Noica o va numi „partea noastră de cer”!

Dar fiind vorba aici totuși nu de începutul lumii, ci de începutul sistemului rostirii filosofice românești, care precede ciclul ființei (al întrupării Cuvântului? După Ioan: *et Verbum caro factum est*), ilustrat printr-o adevărată „dialectică” a raportării sinelui cu sinea, care, oricum, sugerează transcendența și transcendentalitatea, adică un dincolo și un dincoace *dinainte* lumii, fără alte referințe, hegelian vorbind, nu poate să conducă decât la sinteza lor.” Sinea, va zice Noica, se alipește sinelui” sau „sinele și sinea alcătuiesc perechea absolută”.

Îmbinarea originară a sinelui cu sinea este o imagine a ceea ce noi numim „Protosistența”, o imagine construită cu elemente desprinse din vorbirea românească, căreia urmează să-i spunem „rostire”. Și, zice Noica, „În limba lui Eminescu și a lui Arghezi, gândurile acestea de natură ultimă se traduc simplu, printr-un joc de-a v-ați ascunselea”. Un joc periculos, care nu ne amintește însă de Eminescu și Arghezi, ci de o poezie a lui Heinrich Heine, în care doi adolescenți îndrăgostiți, care se credeau o „pereche absolută”, furați de frumusețea acestui joc, zice poetul, „atât de bine s-au ascuns, că niciodată nu s-au mai găsit”. Au ajuns adică prin ascundere la *dezbinare*.

Se pare că, față de îmbinarea sinelui cu sinea, care ne sugerează Protosistența, dezbinarea acestora înseamnă sfârșitul, Episistența, adică, în sistemul rostirii, ceea ce este dincolo, dar nu înaintea ciclurilor acesteia, ci *după* acestea, în urma lor. Și Noica are ziceri frumoase despre „urmă”. Dar, mânat de entuziasmul adulmecării (adurmecării) cuvintelor, el încheie ciclurile rostirii cu vestirea unui *Cuvânt următor*, respectiv a lucrării *creație și frumos în rostirea românească*. Ceea ce înseamnă că dezbinarea de pe urmă trebuie căutată chiar la sfârșitul sistemului filosofic propriu-zis al lui Constantin Noica, unde se și găsește, și tot în legătură cu sinele, de data aceasta cu sinele universului și sinele individual, cu cel de dincolo și cel de dincoace de om; ultimului, dacă n-ar fi uitat de rostirea filosofică, autorul ar fi putut să-i spună sinea. Și, datorită gravității contextului, în care dezbinarea poate să amenințe „ființa cea mare” a lumii, nu se mai apelează la jocul de-a ascunzătoarea, dar, tot în maniera ilustrativă a lui Noica, ni se spune o poveste. Se zice că „În mitosofia indiană există legenda celor doi frați [sinele și sinea] care se iubeau [se îmbinau] atât de mult... încât zeii de sus s-au simțit primejduiți în puterea lor. Atunci Brahma s-a hotărât să modeleze o făptură mai frumoasă decât tot ce văzuseră oamenii și zeii, pe care a trimis-o pe pământ și care i-a dezbinat pe cei doi frați”.

Alexandru Surdu.

Date biografice

Alexandru Surdu¹ s-a născut la 24 februarie 1938 în Braşov. Tatăl său Alexandru Ioan Surdu (1905-1971) originar din Codlea, era fiul unui ţăran fost emigrant în Statele Unite, împrăştiat după Primul Război Mondial. Ioan Surdu (1870-1951). Al.I. Surdu a fost maestru tâmplar, având un atelier de mobilă până în 1948 şi apoi lucrând ca maestru la Depoul de Locomotive Timiş Triaş. Mama sa, Elena Surdu, născută Ghimbăşan, casnică, a împlinit anul acesta 98 de ani (n. 1910); fiica unui maestru zidar, Nicolae Ghimbăşan (1875-1972), originar din Şcheii Braşovului.

Alexandru Surdu a fost elev al Liceului „Andrei Şaguna” din Braşov (1952-1955). A fost influenţat mai mult de profesorii: Aurel Mailat (limba germană), Ioan Stoian (limba română), Ion Nicoară (Istorie), Gurău Octavian (fizică) şi Dimitrie D. Cazacu (limba rusă).

În 1956-1957 a fost student (cursuri fără frecvenţă) la Facultatea de Construcţii Civile şi Industriale a Institutului de Construcţii din Bucureşti. Absolvent al Facultăţii de Filosofie a Universităţii din Bucureşti (1958-1963). A fost influenţat de profesorii: Radu Stoichiţă (istoria logicii) şi de asistentul acestuia Gustav Niels Offenberger; Henri Wald (logică clasică), Gheorghe Enescu (logică matematică), Alexandru Boboc (istoria filosofiei moderne), Tudor Bugnariu (materialism dialectic). Lucrarea de licenţă, *Dialectica abstracţiei* (cu Radu Stoichiţă), a fost notată cu zece şi a fost hotărâtoare pentru repartiţia la Institutul de Filosofie al Academiei Române (1963-1964).

În timpul facultăţii a fost coordonatorul Cercului de Logică, la care a susţinut referate şi comunicări, îndrumat de Gustav Niels Offenberger şi Mircea Constantinescu, de la catedra de Logică.

Din 1964 a fost cercetător la Centrul de Logică al Academiei Române (şi apoi al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice) înfiinţat şi condus de acad. Athanase Joja.

La Centrul de Logică a făcut parte din Sectorul de logică clasică, condus de acad. Dan Bădărău şi a colaborat cu Avram Frenkian, Anton Dumitriu şi Constantin Noica.

În 1965, Constantin Noica a reînfiinţat un fel de Seminar „Nae Ionescu”, neoficial, la care participau şi Virgil Bogdan şi Constantin

¹ „Date biografice”, din Ştefan Dominic Georgescu, Dragoş Popescu (ed.), *Omagiu Academicianului Alexandru Surdu*, Editura Paideia, Bucureşti, 2008, pp. 13-20.

Floru (din Școala lui Nae Ionescu), la care Alexandru Surdu prezenta traduceri din *Logica Mare* și *Logica Mică* ale lui Hegel, cu interpretări; Virgil Bogdan, traduceri din *Fenomenologia spiritului* și Constantin Floru, traduceri din *Filosofia naturii*, pe care le-au și publicat ulterior.

Din 1968, Alexandru Surdu prezintă traducerea lui Mihai Eminescu din *Critica rațiunii pure* a lui Kant, comparativ cu traducerile lui Traian Brăileanu și Nicolae Bagdasar, care a și participat la două ședințe de Seminar.

Constantin Floru, la care se țineau ședințele, a descoperit notele de curs ale părinților săi, care au fost studenți ai lui Titu Maiorescu, găsind cu această ocazie și traducerea lui Maiorescu din *Critica rațiunii pure* și din alte lucrări ale filosofilor moderni. Alexandru Surdu și Constantin Floru au publicat un serial cu aceste traduceri în revista *Ramuri*: „Texte filosofice”, traduse de Titu Maiorescu și comentate de Constantin Floru și Alexandru Surdu, nr. 2-6, 10-11, din 1969.

Împreună cu Constantin Noica și Constantin Floru, Alexandru Surdu a publicat în 1975 la Editura Univers, lucrarea Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene*, cu traducerea menționată a lui Titu Maiorescu în „Anexă”. Lucrarea fusese oferită inițial la Editura Albatros din București (vide și *Consolări filosofice*, 1).

În aceeași perioadă, Constantin Noica a mai organizat un seminar de limba greacă pe texte din *Categoriile* lui Aristotel, care se ținea într-o grădină de pe strada Biserica Alexe, unde locuia la gazdă Alexandru Surdu. Mai participau Gustav Niels Offenberger, Sorin Vieru și uneori, Horia Hâncu, profesor de limba greacă. Ultimul revizuia traducerea lui Constantin Noica la *Categoriile* lui Aristotel, publicată cu ocazia traducerii comentatorilor greci Porfir, Dexip și Ammonius (București, 1968).

Tot atunci, Constantin Noica, printr-un gest care l-a îndatorat pe Alexandru Surdu pentru totdeauna, i-a făcut cunoștință cu Nicolae Ștefănescu, fost profesor de limba greacă la Seminarul „Mitropolit Nifon”, și i-a plătit acestuia 20 de lecții, care considera că sunt suficiente pentru inițierea în limba greacă veche a tânărului Alexandru Surdu.

Astfel instruit, cu serioase cunoștințe de limba germană (a și tradus Kant, Wittgenstein și Popper) a început studiul filosofiei clasice germane și al logicii aristotelice, publicând, chiar din primul an de cercetare (1964), studii în reviste de specialitate și de cultură generală.

În anii 1969-1970, Alexandru Surdu a beneficiat de o bursă de specializare în logică simbolică și fundamentele științelor la Institutul de Matematici al Universității din Amsterdam, unde a

colaborat cu profesorii Arend Heyting și B. Van Rootselaar, publicând ulterior două cărți la editura Academiei Române, *Elemente de logică intuționistă* (1976) și *Neointuționismul* (1977). Cu această ocazie (1976), Al. Surdu a realizat prima expunere intuitivă (neformalizată) a logicii intuționiste, introducând distincții între asertarea și atestarea constantelor intuționiste propoziționale, a elucidat problema negației intuționiste, a semnificației operațiilor logice și a cuantificării, care se dovedesc toate diferite de cele uzuale în logica simbolică neintuționistă, dar operante în domeniul matematicii. A întreprins, de asemenea, un studiu complex din perspectivă intuționistă al sistemelor formale, cu aplicațiile lor, și un studiu asupra formalismului neointuționist cu referințe și la contribuțiile matematicienilor români. În lucrarea din 1977 a întreprins, tot pentru prima oară, o expunere istorică a intuționismului, ilustrând elementele intuționiste, uneori frapante, din opera lui Aristotel, Descartes și Immanuel Kant, urmată de expunerea completă a intuționismului contemporan, cu accentul pe intuționismul logic și teoria lui L.E.J. Brouwer. A doua parte a lucrării prezintă o expunere sistematică a filosofiei neointuționiste pe domenii: ontologia, metodologia, gnoseologia, epistemologia și sociologia.

În anul 1971, Alexandru Surdu își publică teza de doctorat *Logică clasică și logică matematică* (Editura Științifică din București), pe care o va susține abia în 1976 cu profesorul Ion Didilescu, din cauza stingerii din viață a conducătorului științific inițial (Athanasie Joja, în 1972). Aici sunt stabilite criteriile ontice, logice și lingvistice pentru distincția domeniilor clasice și simbolice ale logicii. Formele logico-clasice (noțiunea, judecata și raționamentul) sunt considerate forme de reflectare iar cele simbolice (relații, funcții și operații) sunt considerate forme de modelare. Pe baza acestor distincții este soluționată disputa dintre reprezentanții celor două discipline logice, care nici nu se exclud una pe cealaltă, nici nu pot fi înglobate una în alta, căci au forme logice deosebite, expresii lingvistice deosebite și aplicații la domenii diferite. În cazuri contrare, când se aplică una (ca metodă) la cealaltă (ca obiect) se produc cunoscutele paradoxe logice, clasificabile după cele trei forme logico-clasice. Se face cu această ocazie și distincția dintre facultățile gândirii, rațiunea și intelectul, corespunzătoare logicii clasice și celei simbolice, prefigurându-se și speculațiunea căreia îi corespunde logica dialectico-speculativă.

Tot în anul 1971, Alexandru Surdu participă la al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filosofia științei de la București. În 1972 este ales membru corespondent al Centrului superior de logică și științe comparate din Bologna. În 1973

participă la Congresul internațional de filosofie de la Varna, iar în 1974 la Congresul internațional Hegel de la Moscova.

În 1975, Alexandru Surdu obține premiul „Vasile Conta” al Academiei Române.

Anul 1975 coincide cu apogeul „revoluției culturale” din România comunistă, în cursul căreia a fost desființat și Centrul de Logică al Academiei de Științe Sociale și Politice, condus în ultima perioadă de acad. prof. Tudor Bugnariu. În ciuda protestelor și memoriilor, Alexandru Surdu, datorită faptului că nu era membru de partid al P.C.R., a fost repartizat ca cercetător la Biblioteca Centrală Universitară din București. În cadrul Serviciului de Informare și Documentare a elaborat și a colaborat la lucrări informative de filosofie contemporană, sociologie, istorie și literatură (*vide* și *Epistole memorabile*, 4 și 5).

Datorită intervenției lui Constantin Noica pe lângă Mihai Șora, care lucra pe atunci la Ministerul Învățământului (*vide* și *Consolări filosofice* 3) și apoi a prof. Tudor Bugnariu, Alexandru Surdu obține transferul la Institutul de Cercetări Pedagogice și Psihologice al Ministerului Învățământului, unde nu era obligatorie calitatea de membru al P.C.R. Aici a lucrat mai întâi în domeniul psihologiei, elaborând lucrări de psihologia gândirii creative, și ulterior în domeniul pedagogiei, ocupându-se cu inițierea elevilor și studenților în cercetarea științifică.

În 1982, datorită desființării Institutului de Cercetări Pedagogice și Psihologice, cu ocazia așa-numitului „proces” al meditației transcendente, Alexandru Surdu a fost repartizat ca bibliotecar la Biblioteca Facultății de medicină Veterinară a Institutului Agronomic din București. Aici a elaborat traduceri și rezumate ale unor lucrări și studii de medicină veterinară apărute în reviste de specialitate germane, engleze, franceze și italiene, lucrând în perioadele de vacanță ale studenților la fermele Institutului Agronomic.

Tot prin intervenția lui Constantin Noica și a scriitorului Ion Lăncrănjan, Alexandru Surdu obține în 1984 transferul la Muzeul Literaturii Române din București, unde lucrează la descifrarea (împreună cu Gherasim Pinteș și Mariana Petrescu) manuscriselor germane (*vide* și *Consolări filosofice*, 4), scrise în grafie gotică, ale lui Mihai Eminescu și traducerea lor în limba română (pentru volumele X, XV și XVI din *Operele* lui Mihai Eminescu).

Din nou reușește, în 1988, de data aceasta cu sprijinul profesorului Gheorghe Al. Cazan, transferul ca redactor la *Revista de Filosofie*, unde are răgazul și posibilitatea să-și continue cercetările din domeniul logicii. Astfel că, în 1989, publică, la Editura Academiei Române, lucrarea *Teoria formelor prejudecative*,

căreia redactorii năstrușnici, pentru a scăpa de Direcția Presei, i-au pus ca supratitlu *Actualitatea relației gândire-limbaj*, căci se publicau pe atunci numai lucrări de „actualitate”

Teoria formelor prejudicative începe cu o investigație originală, de tip logico-simbolic, a primelor capitole din lucrarea lui Aristotel, *Categoriae*. Sunt puse în evidență relațiile prejudicative *in esse* și *dicitur* de care au loc între diferite entități: *in re*, *in mente* și *in voce*. Ele sunt asemănătoare cu judecățile, dar nu alcătuiesc astfel de formațiuni, căci nu sunt nici afirmative, nici negative, nici adevărate, nici false. Urmările în celelalte lucrări aristotelice, ca și la comentatorii antici și moderni, aceste relații se dovedesc de mare importanță logică, tradițională și modernă, și general filosofică. Alexandru Surdu, prin extinderea studiului cu mijloacele logicii clasice și ale celei simbolice a pus în evidență și alte relații prejudicative decât cele două utilizate de Aristotel (*pertinere ad*, *includitur in*, *inter esse*, *cum esse*) și cinci tipuri de entități prejudicative: individualul, proprietatea, relația, determinatia și expresia. Pe baza acestora poate fi elaborat conceptul de formă prejudicativă, care să conțină variabile pentru entitățile prejudicative. Cu ajutorul acestor forme prejudicative se obțin interdependențe asemănătoare celor silogistice, pot fi soluționate probleme logico-simbolice referitoare la paradoxe și general filosofice legate de interpretarea universalului, a distincției dintre subsistență, existență și ființă, ca și a celei dintre intelect, rațiune și intelectul rațional.

După 1990, Alexandru Surdu ocupă postul de redactor șef al *Revistei de Filosofie* și *Revue roumaine de philosophie* (până în anul 2000).

În 1992, Alexandru Surdu este ales membru corespondent al Academiei Române. I se recunoaște vechimea în cercetare și ocupă prin concurs postul de cercetător științific principal gradul I la Institutul de Filosofie al Academiei Române. Devine președinte al Despărțământului Central-Brașov al Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, Astra și director al revistei *Astra* din Brașov. Este primit ca membru al Uniunii Scriitorilor din România, filiala Brașov.

Din 1992 a fost suplinitor la Catedra de Istoria filosofiei pentru cursurile de filosofie modernă și filozofie contemporană; conferențiar din 1993 și profesor titular (1995–2007) la facultatea de Filosofie a Universității București. La Facultatea de Psihologie a Universității „Titu Maiorescu” din București predă cursurile de istoria psihologiei și psiholingvistică.

Din 1993 este membru titular al Academiei Române și președinte al Secției de filozofie, teologie, psihologie și pedagogie a Academiei Române.

Din 1997 este director al Institutului de Filozofie și psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

Între timp a publicat numeroase cărți și studii, obținând, în 1996, Premiul Uniunii Scriitorilor pentru critică, istorie literară și eseu „Octav Șuluțiu”.

În anul 2004 a fost distins cu Ordinul Național Serviciul Credincios în grad de cavaler.

De la contestare la recunoaștere

Bibliografia românească Brâncuși – un fenomen exploziv al deceniului 1957-1967

Ion Pogorilovschi*

Zece ani după trecerea din viață, la Paris, a lui Brâncuși, mă aflu încă în Iași, orașul sfârșitei mele studenții, unde fu să aud pentru prima oară, în chiar anul morții sale, de marele magician al formelor. Eram frapat, în acea vreme, de abrupta instalare a numelui de Brâncuși în mentalul românesc postbelic, după ce, prin politica regimului, artistul fusese marginalizat și hulit, spre a nu leza scopurile formării omului de tip nou și a artei realist-socialiste. În mod public, în acei ani, Brâncuși revenea triumfal în conștiința culturală a românilor, ca un Napoleon Bonaparte reîntors peste noapte din insula Sfânta Elena. Și chiar dacă voiau, de la o vreme, oficialii directivării „juste” a culturii n-au mai putut ține situația sub control, li se sucea acul la busolă ba așa, ba așa.

Martor la fenomen, cum colaboram la revista *Cronica* din Dulcele Târg, am inițiat o anchetă națională anume intitulată „Popularitatea lui Brâncuși”, solicitând pe de altă parte Bibliotecii Centrale de Stat din București să-mi alcătuiască și să-mi trimită bibliografia tuturor articolelor de presă despre Brâncuși apărute în țară în perioada 1950-până la zi. În iunie 1967 primeam documentația cerută, cu următorul cap: „Republica Socialistă România / Biblioteca Centrală de Stat / Serviciul Informare Științifică // Constantin Brâncuși (Presa 1955-1967. Clasare invers cronologică)”. După cum se vede, solicitasem informații bibliografice începând cu anul 1950, dar le primeam scurtate, – doar pentru perioada 1955-1967. Mai mult: anul 1955, menționat în subtitlul materialului, nu figura și înăuntru, cu vreo indicație documentară. Probabil că în lunga perioadă omisă – 1950-1955 inclusiv – despre Constantin Brâncuși nu apăruse nimic în periodice. Oricum, se înțelegea că presa trăise un consemn al tăcerii, de parcă în acea vreme, în plan social-ideologic, nimeni nu mâncase usturoi pe seama sculptorului. Or, în realitate, tocmai că în epoca respectivă s-au petrecut cele mai radicale și mai rușinoase atacuri la personalitatea artistică a sculptorului. Astfel, chiar la începutul

* Ion Pogorilovschi este cercetător științific principal gradul I la Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu Motru” al Academiei Române.

anilor '50, noua Academie Română (cea de după expulzarea academicienilor dezavuați de comuniști) se întrunea ca să tranșeze o dată pentru totdeauna deranjantul caz al creatorului de artă Brâncuși, cu lucrări „nesănătoase” și pe teritoriul Republicii Populare Române. Oportunistul G. Călinescu, aplicând operei lui Brâncuși o definiție sovietică a sculpturii, o excludea dintr-o vultură din câmpul acestei arte, ignorând că tocmai genialul creator în discuție, cu câteva decenii în urmă, rectificase printr-un răsunător proces accepciunea universală a sculpturii! Tot în acea perioadă (în 1954) un alt intelectual înregimentat „puterii populare” a momentului, G. Oprescu, academician și director al Institutului de Teoria și Istoria Artei, scoase o carte de sinteză, „*Sculptura statuară românească*, în paginile căreia nu ezită să-i facă dictaturii proletariatului plăcerea de a-l denigra pe Brâncuși, – un talent care, zice el, promitea la început, dar care s-a înecat definitiv în prețiozități formaliste. După Oprescu cel de atunci, Brâncuși „reprezintă o negare a sculpturii, o expresie tipică a decadentei”, „*Columna infinitului (...)* înălțându-se fără rost în nesfârșit”. Erau anii în care, la Târgu-Jiu, se încerca desființarea fizică a *Coloanei fără sfârșit...* (Când atitudinea Partidului față de opera lui Brâncuși se mai îmbună, G. Oprescu, păstrându-se pe val, o lăsă și el mai moale, ba chiar începu să dea lecții abil coafate despre Brâncuși la cursurile universitare de vară pentru străini de la Sinaia. Se delecta acum relatând străinilor cât de iluminat și de fericit a ieșit el din atelierul sculptorului, în urma unei vizite pe care i-a făcut-o în tinerețe, vizită despre care cu ceva ani mai devreme scrisese că îl oripilase: „J’ai quitte l’atelier de Brâncuși content d’avoir acquis grace à ses explications un enseignement qui m’a servi depuis dans la vie au cours de ma carrière d’historien de l’art, un enseignement qui n’était pas à la portée de n’importe qui...Lorsque nous sommes quittés j’étais rempli d’admiration et heureux...”. Pe un confrate în ale criticii de artă, Ionel Jianu, care ar fi putut ține cu strălucire un curs european Brâncuși, Oprescu l-a hărțuit până când acesta și-a luat lumea-n cap, plecând definitiv din țară, spre a-și scrie acolo, fără compromisuri, prestigioasa operă exegetică asupra patriarhului sculpturii moderne.)

Dar să revenim la bibliografia reflectării novatorului artei Brâncuși în ziarele și revistele din anii „puterii populare”, publicații care, în privința monstruoasă a culturale amintite mai sus, – tăceau. Lista articolelor de presă începe efectiv cu anul 1956, anul de ajuns al morții sculptorului. Abia acum tăcerea vinovată a periodicelor noastre încetează. Ceva în strategia și tactica regimului comunist se clintise: oare Brâncuși, cu faima lui mondială, nu putea fi „capacitat” spre a servi promovării imaginii țării noastre în

lume? Emisari cameleonici fură trimiși să-l viziteze pe patul de suferință. Așa, plecară într-o „misiune de împăciuire și recuperare” Eugen Jebeleanu cu soția. Dar bătrânul, neîncrezător, îi ținu zeci de minute la ușa atelierului, până când i se transmise prin intermediar că vizitatorii au asupra lor numărul din revista *Contemporanul* cu un articol al lui Ion Jalea (preparat anume în țară, în scopuri de ieșire curtoazie). Primindu-i în cele din urmă, Brâncuși le vorbi mai mult în dodii, de merele coapte pe câmp, în copilărie, și le îngână un cântec românesc cu iubirea, moartea și cucul...

Anul de care vorbim, 1956, oferea un bun pretext pentru luarea în seamă interesată a lui Brâncuși, căci artistul împlinea 80 de ani. O mică expoziție festivă se înjgheba în toamnă la Craiova, cu patru lucrări existente acolo (trei dintre ele prezentate publicului ultima oară în 1943). La București, pentru o expoziție omagială se adunară treisprezece piese și un caiet de desene, dar inițiatorii manifestării aniversare se tot codeau, încercați de contrarietăți: Pe de o parte, România avea șansa organizării, în cinstea sculptorului ajuns la capătul zilelor, a primei expoziții personale retrospective din Europa (căci, după cum se știe, de-a lungul vieții artistul fusese favorizat, în privința „personalelor”, de continentul american); pe de altă parte însă, în jurul artei „decadentului” Brâncuși nu trebuia să se iște nici o vâlvă. Expoziția fu amânată până când din anul 1956 mai rămase o săptămână, între Crăciun și Anul Nou. Atunci, cică, ar fi fost; presa nu populariză evenimentul. (În cartea de referință *Constantin Brancusi. Metamorphosen plastischer Form*, a lui Friedrich Teja Bach, expoziția nici nu apare menționată în sinoptica generală a expozițiilor întâmplătoare în lume.)

Ei bine, despre Brâncuși, în anul aniversar 1956 au apărut în periodicele românești (de fapt, într-unul singur, *Contemporanul*, revistă care, cum-necum, se păstra mai de elită) în total două articole. Unul, datorat lui Petru Comarnescu, critic de artă de veche formație, mare admirator al sculptorului. (Comarnescu nu putuse publica până atunci – el, mereu disponibilul! –, anteriorul său articol despre sculptor apăruse în ... 1944, în *Revista Fundațiilor Regale*, desființată de tăvălugul comunist – și încă atât de categoric, că nici scrierea numelui întreg al periodicului nu mai era permis). Al doilea articol al anului 1956 era cel semnat de Ion Jalea, creator de-o breaslă cu sculptorul. Cu cinci ani în urmă Jalea ezitase în Academie să conteste valoarea artei confratelui său; suportase, desigur, consecințele atitudinii; acum apărea interesul să fie lăsat să-și susțină în presă poziția ... „Acolo sus” se preconizase ca pomenitele două articole din *Contemporanul* să ajungă, după cum am văzut, sub ochii sculptorului demonstrându-i, după lunga și

insalubra tăcere, disponibilitatea publicațiilor din țară. Pentru punerea în pagină a calculatului gest de bunăvoință erau folosiți (manipulați, fără ca ei să aibă vreo vină) doi oameni dragi bătrânului artist: Comarnescu, care în trecut scrisese cu multă căldură despre „filosofia naturalității” proprie sculptorului, și care, în octombrie 1938 se întreținuse o noapte întreagă cu artistul, acesta oferindu-i, la urmă, fotografii după operă, pentru viitoare scrieri ale criticului. Jalea, care îl apăraseră în dușmănoasa conjunctură din Academie și care, în articolul pilduitor din *Contemporanul*, îi discuta arta dinlăuntru, profesionist. (Spre finalul lui 1956 fu pus să-i scrie prin poștă – „secretul corespondenței”! – și un alt artist plastic, identificat ca vechi prieten al sculptorului, Camil Ressu. Ba chiar i se șopti lui Ressu că îl poate invita în țară. Marcat de dorul patriei, dar sceptic – ca și Mircea Eliade, într-o postură similară – Brâncuși nu răspunse. Era și prea târziu...).

În anul următor, 1957, în toiul nopții de 15 spre 16 martie Constantin Brâncuși păși în Marea Trecere. Publicațiile din România nu inserară nici o corespondență de la Paris, despre rânduiala creștinească ce i s-a făcut, cu lumânări, „Veșnică pomenire” și bulgărași de colivă, după ce, puțin înainte de moarte, demiurgul artei moderne ceru să se spovedească și să se împărtășească românește. Nici vorbă, în țară, de doliu național în memoria celui care „înfipsea steagul oltenesc” în inima Occidentului, cucerind lumea și devenind cel mai necesar artist al vremurilor sale. (Doliu național se ținuse la noi ceva mai înainte, la moartea tătucului criminal al popoarelor, Stalin. Eram atunci în liceu la Dorohoi: zile și nopți în șir megafoanele de pe străzile târgului, montate în grupuri ca țevile de katiușe, revărsau toată muzica funebră a lumii.)

Trecerea din viața lumească a lui Brâncuși determină cenzura să slăbească șurubul. Apărură nu două (ca în anul precedent), ci nouă materiale despre artist, aproape toate în trista lună a decesului, martie. Înainte de martie nu știu să se fi publicat decât, în *Steaua* de la Cluj, o cronică a lui Ion Frunzetti la morgana expoziție omagială din decembrie, acum devenită trecut; poate că și un „Omagiu” a lui Radu Bogdan, în *Arta plastică* nr. 1, dacă revista nu a ieșit cu întârziere. (Ion Frunzetti, un copil teribil al generației sale, fost asistent al lui Tudor Vianu, revenise de curând în sfera activității culturale și educative după ce, în 1951, fusese îndepărtat atât din Universitate, cât și din presă. Articolul din *Steaua* începea cu o amărăciune abia disimulată: „În România, Brâncuși se bucură de o faimă răsfrântă prin ricoșare: faima pe care i-a făcut-o marele răsunset al artei sale în străinătate”. E de verificat dacă această constatare fu menținută în traducerea în franceză a cronicii sale,

reluată de publicația L'Art dans la Republique Populaire Roumaine, nr. 14, același an.)

În ultima decadă a lunii martie 1957 lucrurile se derulează, mai în amănunt, astfel: La patru zile după stingerea sculptorului (teribile zile de așteptare a unei reacții oficiale), pe 20 martie, temutul organ al Partidului Muncitoresc Român, *Scânteia*, tipări, în fine, în pagina 4, un necrolog: „Constantin Brâncuși, sculptor român, 1876-1957”. Nu contează cât de sumar era, contează că *Scânteia* se arătase permisivă. Ziua următoare, 21 martie, preluă ștafeta *Gazeta literară*. Pe data de 22 se produse *Contemporanul* (sub semnătura lui Petru Comarnescu). Pe 28 martie ieși din umbră, în *Gazeta literară*, rafinatul Eugen Schileru. Pe 29, Geo Bogza, în *Contemporanul*, scria cu o contagioasă emoție: „Cred că dacă aș fi fost grec, așa aș fi simțit moartea lui Homer”. În fine, pe 31 martie, *Tribuna* de la Cluj, prin Nicolae Mărgescu, consacra dispărutului două materiale, pe chiar prima pagină. Mai trebuie adăugată, fără îndoială, evocarea Miliței Petrașcu, fostă elevă în atelierul lui Brâncuși, din numărul pe aceeași lună al revistei Uniunii Artiștilor Plastici.

Dar ciudățenia comportamentală a diriguitorilor presei din acea epocă – abia că urmează. După suita de materiale din martie (dacă documentația pe care o utilizez nu e lacunară), din aprilie și până la sfârșitul anului 1957 despre Brâncuși nu a mai apărut absolut nimic! Se instalează din nou o muțenie ca de mormânt. Cel ce nu voise să colaboreze cu regimul din țară părea definitiv îngropat. Mai mult: lista bibliografică menționată, ca și alte bibliografii, relevă că nu doar în ultimele nouă luni ale anului 1957, ci nici în anii următori nu s-a mai vorbit în presă despre Brâncuși, ca și când rana morții sale, pentru cultura română, fusese abia o zgârietură. Decesului artistului îi urmă, pe pământul natal, un cincinal de tăcere. Mai exact – abia în partea finală a anului 1962 reapărură, în *Contemporanul* și *Arta plastică*, două noi materiale. E greu de închipuit că în tot acest răstimp, după dezghețul din martie 1957, nimeni-nimeni n-a mai voit să scrie despre marele artist. Dimpotrivă, e de presupus că redacțiile erau asaltate de articole în domeniu. Tocmai că un asemenea fenomen, întrucât se vădea în creștere alarmantă, apt să mute accentele în gândirea „păturii” intelectualilor, trebuia zădărnicit în spirit partinic, spre a nu leza sau împinge spre marginea interesului public arta nouă a socialismului, cu oțelari reprezentați mai impunători decât Moise, ori cu cântece de felul:

S-a făcut lumină-n sat,
Măi bădiță măi,
Multe, multe s-au schimbat

De când tu ai plecat...

În 1962, după cum spuneam, se dădu drumul din nou, în presă, numelui de Brâncuși prin două materiale. Unul, „Brâncuși. Fragmente monografice”, semnat Mircea Deac, anunța în felul său, după sincopa istorică de cinci ani, că în România se prepara, vezi Doamne, o întreagă carte-album despre sculptor. Autorul destinat să realizeze monografia, Mircea Deac, era un inventat al epocii, om de încredere al Partidului investit cu pâinea și cuțitul manifestărilor artistice în plastica românească. (Prima carte postumă despre Brâncuși ar fi putut să o scrie, în țară, cu aplomb, un Comarnescu, un Paleolog – dacă ieșise din închisoare, un Pandrea – chiar și din închisoare, dar meritul i-a revenit, pe criteriile „luptei de clasă”, cui trebuia, celui mai puțin dotat. Asta îmi amintește de situația din câmpul lucrărilor de filosofie românească de pe atunci, unde, pe cele mai sensibile și oprimate teme – de filosofia culturii, de antropologie filosofică sau de etnopsihologie – sărea mereu înscăunatul C.I. Gulian, ca să le tranșeze el pentru nevoile spirituale românești.) În cazul Deac merită totuși observat faptul că în articolul său din 1962 se întâlnesc toxine de abordare partinică (Brâncuși este combătut ca „abstract-idealist” și „metafizic”), toxine cărora, în cartea sa din 1966, li se pune surdină. Ceea ce nu înseamnă că Brâncuși nu e tratat ca un ignorant în materie de filosofie marxistă, întrucât „a văzut omul, natura, societatea, universul ca elemente izolate, fără o concordanță dialectică între ele”. La cartea lui Mircea Deac am scris, în anul apariției sale, o cronică tăioasă, dar nu a putut fi publicată, nu a trecut de Direcția Presei: Deac era infailibil. Am recuperat textul, ca pe o mărturie a timpului, vreo patruzeci de ani mai târziu, într-o carte din 2002.)

Celălalt articol al anului 1962 (*Contemporanul* din 7 septembrie) era al plasticienei și eseistei Ileana Bratu. Articolul semnală pentru prima oară publicului larg o stare de fapt care ne frământă încă și astăzi: „Cum sunt valorificate operele lui Brâncuși la Târgu-Jiu?” Poate că articolul – document al unei perioade de împăienjenire a culturii naționale – ar merita redat memoriei colective printr-o reluare a lui în actuala revistă *După Brâncuși* a harnicului Vasile Vasiescu.

Presiunea în sistem, creată în anii de tăcere, apoi fisura în dig din anul 1962 se transformară în perioada următoare într-un crescendo de nestăvilit al eseurilor, articolelor, evocărilor, relatărilor despre defavorizatului nostru Brâncuși. Să urmărim acest fenomen exploziv în graduala lui amplificare cronologică.

Pentru 1963, bibliografia de care mă folosesc consemnează 11 titluri (salt de la 2 la 11). Apar pentru prima oară în limba română cosemnări ale unor critici și istorici de artă străini despre marele

creator de forme filosofale, alături de materiale jurnalistice care dau impresia că ne-am situa și noi „la zi” și la lumina zilei în problema Brâncuși. Dar patrulează prin zonă, bineînțeles, păzitori ca Mircea Deac și G. Oprescu, ultimul prezent cu două articole. Din considerente obscure intervine și o personalitate ca Al. Rosetti, ca să-și dea cu părerea, în *Luceafărul*, despre „Monumentele de la Târgu-Jiu”. Propune mai multe măsuri menite să valorifice în plan social neglijata moștenire brâncușiană, între care recomandă „mutarea bisericii din fața Coloanei”...

Timid, poate și timorat, semnând deocamdată doar cu – b. – își face apariția în publicistică Barbu Brezianu, cel care va ajunge autoritatea noastră de prim rang în materie de istoriografie Brâncuși. În nota sa „de debut” (*Tribuna*, nr.31, 1963) el amendează câteva mărunte nerozii spicuite din presa momentului, nu înainte de a se pune sub protecția următoarelor considerații introductive: „Recenta ședință a secției a IX-a a Academiei R.P.R. a avut și semnificația consacrării de către cel mai înalt for cultural a geniului lui Brâncuși. Academicienii G. Oprescu, Iorgu Iordan, Al. Rosetti, Ion Jalea, Victor Eftimiu, Lucian Grigorescu și Geo Bogza au preamărit pe cel numit cu drept cuvânt *părintele sculpturii moderne*. Geo Bogza nu s-a sfiit să afirme că ședința consacrată acestui *geniu de valoare universală* a fost una dintre cele mai solemne și substanțiale la care a avut fericirea să asiste”.

Tot în anul de care vorbim, 1963, li se face loc în paginile periodicelor primelor poezii ale deceniului în discuție, inspirate de opera lui Brâncuși (epifenomen ce va lua ulterior o amploare fără egal la vreun alt meridian al lumii). Astfel, în *Gazeta literară* nr. 52, un cronicar de serviciu laudă prestația tânărului poet Ion Pop, în viziunea căruia „*Masa tăcerii* devine (...) un prilej de cugetare pe marginea saltului efectuat în ultimii optsprezece ani de țara noastră”...

În anul următor, 1964, semnificativ, numărul articolelor din ziare și reviste mai mult decât se dublează. Putem considera 1964 anul de grație al conturării efective a brâncușiologiei românești postbelice, al configurării unei largi mișcări naționale de idei, investigații și deliberări pe seama moștenirii artistice a sculptorului, prea puțin cunoscută. Elaborările gândirii românești în domeniu devin de interes în întreaga lume. Brâncuși începe să fie al nostru.

Petru Comarnescu își consolidează locul binemeritat în presă, cu trei articole. Călătorește spre a se documenta și publică pe o mare pagină a săptămânalului Uniunii Scriitorilor „Mărturii despre Brâncuși”, ilustrându-și spusele cu un cap de stâlp sculptat, din pridvorul biseriței de lemn a cimitirului din Hobîța. La acea oră, o asemenea fotografie însemna mult... Tot Comarnescu va fi cel ce va

intra primul, acum, în dispute de specialitate, pe tema Brâncuși, cu un critic străin, Sidney Geist. Americanul Geist venise în România profund preocupat de Brâncuși, dar la modul său, de istoriograf lipsit de vocație exegetică. „Fără a fi de acord – scrie Comarnescu – cu unele interpretări ale lui Sidney Geist față de geneza și dezvoltarea creației brâncușiene, față de complexa sinteză a creației lui Brâncuși și urmând a ne exprima cu alt prilej părerea, prezența sa la noi ne-a bucurat” (*Tribuna*, nr 38, 1964). Luând distanță față de Geist, Comarnescu își manifesta implicit solidaritatea de gânditor cu marii săi prieteni din exil, Mircea Eliade și Ionel Jianu, aceștia de-a dreptul intoleranți cu americanul.

Barbu Brezianu iese și el pe poziții, deplin format – el, magistratul de odinioară – pentru cercetarea brâncușiană, de astă dată semnând cu numele său întreg. A rămas memorabil, din acel an, mai ales studiul său „Începuturile lui Brâncuși” (*Secolul XX*, nr. 3, 1964) căruia, la versiunea în franceză din *Revue roumaine d’histoire de l’art*, anul 1, nr.1, îi adaugă, spre avizarea străinilor, o necesară bibliografie de 100 de titluri. („Barbu – notează în Jurnalul său Mircea Eliade – nu pomeneste nimic de temnițele pe care le-a cunoscut. Ce mă impresionează la el ca și la mulți alții este *voința de a face cultură* în pofida tuturor dificultăților. Parcă ar spune: în măsura în care mi se îngăduie să studiez și să interpretez pe Brâncuși, mă simt *creator*, deci liber.”)

Dar revelația anului 1964 a fost, pentru cei informați, revenirea în coloanele presei a autorului primelor cărți despre demiurgul artei moderne, Brâncuși, publicate pe Terra – V.G. Paleolog. (Nu poți să nu simți o satisfacție intimă atunci când, deschizând prima carte străină despre Sculptor, tipărită în Italia, în chiar lunile de după moartea sa, de către Ezra Pound, descoperi trecută la Bibliografie, printre titlurile exclusiv de articole, și o carte: Paleolog, V.G., *C. Brancusi*, Éditions Forum, Bucarest, 1947, titlu însoțit între paranteze de mențiunea expresă a lui Pound: „Unica monografia apparsa vivente l’A.”. De fapt Pound menționa cea de a treia carte despre Brâncuși a lui V.G. Paleolog, dar prima - asta e! – într-o limbă de circulație.) După instalarea regimului comunist în România, conacul de la Corlate al boiernașului V.G. Paleolog, în care, cândva, îl primise pe Brâncuși și unde criticul de artă și-a redactat cel puțin a doua carte a umanității despre pașii în eternitate ai profetului artei noi, locuința fu expropriată punitiv și transformată în stațiune de mașini și tractoare. În 1964, anul publicistic de care vorbim acum, V.G. Paleolog, profesor de română navetist între două sate oltene, bătea la ușa primăriei din Craiova, năzuind să se mute acolo, să poată scrie și publica iarăși despre Brâncuși, fie și numai în ziarul local. Vântul bătea dintr-o direcție

bună. „– Dar, domnule primar, eu sunt ca săracul Iov, cel biblic. Nu am decât ceea ce este pe mine. Aici, în Craiova, nu am nici măcar patul lui Iov, darmită o locuință unde să stau...” I se aprobă o locuință de două camere la bloc. „Avea lacrimi de bucurie în ochi. O bucurie pe care n-am s-o uit niciodată” – evocă, în memoriile sale din 2003, primarul (și ce mai era) de atunci, Petre Gigea-Gorun. (Când, personal, i-am făcut prima vizită în apartamentul dobândit, m-a izbit de la intrare puternicul miros de analcid. Întregul bloc era năpădit de insecte incasabile. Pe masa goală, la care ne așezarăm, trona o căciulă de oaie. M-am mirat s-o văd. Ținea sub ea, la cald, un ceainic din care băurăm amândoi. Dar în câțiva ani V.G. Paleolog își transformă locuința într-un adevărat dispecerat internațional al brâncușilogiei.) În partea a doua a anului 1964, V.G. Paleolog putu, într-adevăr, să publice în ziarul local *Înainte* nu mai puțin de douăsprezece articole profesionale despre Brâncuși! Din păcate, serviciul de documentare al Bibliotecii Centrale de Stat nu „despuia” publicația în cauză, astfel că Paleolog nu figurează, pentru acel an, cu nici un titlu în materialul documentar care mi s-a trimis.

Tot în anul publicistic 1964 – ca să-i rotunjim imaginea – apărură pe firmamentul preocupărilor pentru moștenirea artistică brâncușiană Eugen Ciucă și Adrian Petringenaru. Primul, el însuși sculptor cu lucrări publice în țară și străinătate, pe lângă articolele bogat ilustrate din *Luceafărul* și *Contemporanul*, se dovedi întreprind, plantând pentru babe surde, pe lângă piesele Memorialului de la Târgu-Jiu, niște bălțate panouri de marmură, cu inscripționări aurite, apte să interzică operelor Maestrului să se cufunde în pacea mediului natural de acolo. În unul dintre articole (*Contemporanul*, nr. 16, 1964) Ciucă propunea de-a dreptul o bizarerie, - completarea Ansamblului brâncușian, ca printr-o „încheiere potrivită”, cu „una dintre păsările sale de foc, cu una dintre măiestrele sale, ridicate spre lauda sa ca o semnătură pe care noi o cerem postum”. De bună seamă că lupta cu ingratitudinea epocii celei întoarse cu fața spre Răsărit îl făcea pe Ciucă să-l „semneze” în fel și chip pe Brâncuși la Târgu-Jiu.

Celălalt nume, Adrian Petringenaru (comentator dispărut apoi în plină afirmare) venea cu meritul de a încerca prin textele sale, atunci pentru prima oară, o abordare simbolico-filosofică a triplei creații de la Târgu-Jiu. Totodată – ca și Eugen Ciucă, de altfel – Petringenaru avansa în acel an teza după care *Masa tăcerii*, *Poarta sărutului* și *Coloana fără sfârșit* nu ar fi piese brâncușiene disparate, ci componente ale unui premeditat întreg semnificant.

Anul următor, 1965, ridică din nou, numeric, plafonul articolelor Brâncuși. Se desfășură ca niciodată Petu Comarnescu: în

Contemporanul, *Luceafărul*, *Ramuri*, *Iașul literar*, *Ateneu*, *Flacăra*, *Magazin* și oriunde era posibil. Amplul text „Porțile vieții lui Brâncuși” (din *Iașul literar*, nr. 4, 1965) configura deja un capitol din visata sa monografie.

Nume noi: Petre Pandrea, care apărură, în sfârșit, și el ca să încheie lista celor care îl cultivau de mult pe marele sculptor „deșărat”, artist cu care Pandrea convorbise pe îndelete despre artă și viață. Pandrea imaginează și obține o rubrică Brâncuși în revista *Luceafărul*, unde publică, cu notoriul său „stupit la furcă” o serie întreagă de „amintiri și exegeze”. (L-am întâlnit pe Petre Pandrea în casa cumnatului meu, scriitorul Aurel Covaci. Venise să-și revadă vechiul tovarăș de temniță, pe care îl învățase în pușcărie limba germană și să-i propună o donație, o bucată din moșia lui din Balș, pe care n-o recuperase încă, însă spera... Aurel Covaci, cu un zâmbet pendulând între scepticism și visare, preferă să se consacre traducerilor, între care Goethe și alți poeți ai limbii deprinsă „acolo” de la Petre Pandrea.)

Toată atenția publicațiilor centrale i se acordă, în acel an, lui Ștefan Georgescu-Gorjan, inginerul ce revendica, cu pasiune de co-autor, colaborarea sa cu Brâncuși la edificarea *Coloanei fără sfârșit* de la Târgu-Jiu. De asemenea, se bucură de interesul jurnaliștilor și al cercetătorilor cioplitorul în piatră Ion Alexandrescu, celălalt colaborator apropiat al sculptorului pe șantierul Memorialului.

Un material de presă – azi ignorat – care ia în felul său pulsul acelui an, 1965, este o intervenție reportericească a lui Paul Everac, „Drumuri și popasuri”, un articol de o pagină apărut în chiar *Scânteia Partidului*. Sub o fotografie nocturnă a Combinatului chimic de la Craiova – realizare a regimului care dă culoarea necesară paginii în cauză – Everac propunea... să nu fie strămutată în Capitală *Coloana* lui Brâncuși, din situl ei de la Târgu-Jiu. „Faima artistică a orașului Tg. Jiu derivă în primul rând din opera lui Brâncuși, din caracterul ei universal și local, din poziția ei unică. Repetarea *Coloanei fără sfârșit* în altă parte, sau mutarea ei în București ar fi, cred, o greșeală (...) Pusă în alt pământ, *Coloana fără sfârșit* n-ar crește ca valoare, dar Tg. Jiu ar fi sigur împuținat dacă i s-ar lua *istoria și singularitatea* acestei danii a unui fiu al său.” Cutremurat, în acea conjunctură, de ceea ce s-ar fi putut întâmpla, schițam la rândul meu un articol, intitulat „Provincia și Capitala”, dar cum nu mă afirmasem încă prin nimic în domeniul Brâncuși, textul a rămas în manuscris. Transcriu aici din el gândindu-mă că probabil a fost prima temă, abordată de subsemnatul, din perimetrul care avea apoi să mă preocupe toată viața: „Într-adevăr, o asemenea propunere de transfer s-a făcut auzită. Ea nu putea porni decât dintr-o rea înțelegere a creațiilor lui

Brâncuși de la Târgu-Jiu. Nu există acolo un conglomerat de lucrări, o *Masă a tăcerii*, o *Poartă* și o *Coloană* rupte una de alta, ci un ansamblu. Scoaterea unei părți ar afecta profund receptarea întregului, - adevărat tratat de filosofie a naturalității. Mutarea întregului ansamblu nu ar fi mai puțin greșită. Conceput perpendicular pe apa Jiului, ansamblul e armonizat la un cadru natural cu care conlucrează intim, un cadru, socotim, inimitabil. Dacă totuși pe unii i-ar încânta ideea ca întregul complex să devină perpendicular pe Dâmbovița, le mai amintim că Brâncuși a creat acest ansamblu – culme a artei din secolul 20 – *anume* pentru locurile sale de baștină (inițial intenționase să ridice o *Poartă* la Hobița) răspunzând astfel dorinței oltenilor de a face ceva și pentru meleagurile sale. Tg. Jiu a căpătat astfel o glorie mondială, fiind pomenit în enciclopediile lumii. Strămutarea operelor la București ar fi nu numai o măsură arbitrară, dar și o impietate.”

Ajungem, cu excursul nostru prin primul deceniu românesc de postumitate brâncușiană, la anul 1966. Tocmai bine pentru presă, se împlineau 90 de ani de la venirea pe lume, la Hobița, a Sculptorului; iar peste un an ar fi urmat să se comemoreze zece ani de la moarte. Aș caracteriza anul 1966 drept uimitor de fecund, drept cel în care urmărta mișcare progresivă a interesului pentru Brâncuși, arătat de ziarele și revistele românești, izbucni de-a dreptul violent: numărul articolelor despre artist sări spre cifra de 100. Folosind un artificiu statistic, s-ar putea zice că presa românească pune sub ochii cititorilor, la fiecare patru zile, câte un articol despre Brâncuși... În unda de șoc al acestui fenomen exploziv m-am aflat și eu, îmi face plăcere să o spun. Debutam în acel an, trecând hotărât hotarul în teritoriul comentatorilor sculptorului, cu trei articole deodată, trei materiale de implicare exegetică.

Ideea primului articol publicat, „Obârșia *Coloanei infinite*”, necesitase o călătorie per pedes prin satele Gorjului, apoi adâncirea în prețioasa bibliotecă universitară ieșeană, unde am parcurs până și cărți scrise în chirilică spre a afla despre străvechile tradiții românești de înmormântare. Eseul realizat – o mică cercetare – a prins, a făcut adepți, printre care, frumoasă captură, și pe Mircea Deac: „Un confrate de la *Tribuna* ne-a atras atenția că Mircea Deac, specializat în critica de artă, a publicat în Amfiteatru *O nouă ipoteză despre originea Coloanei infinite*. Cum nu ne-a fost greu să găsim respectivul număr, am constatat cu satisfacție că amicul nostru nu s-a înșelat și că deci Ion Pogorilovski a făcut discipoli. Ideea bradului ca element de cult funerar care ar putea constitui motivul adânc românesc al *Coloanei* l-a sedus pe Mircea Deac atât de total, încât a uitat să citeze sursele noii sale «ipoteze». În încheiere

atragem atenția că articolul lui M.D. este o pastișă după ideea lui Ion Pogorilovschi formulată pentru prima oară la noi și aiurea cu privire la originea acestei capodopere” (*Cronica*, nr. 46, 1966).

Al doilea articol al meu de atunci, din anul debutului, intitulat „Poarta sărutului (evoluția unui motiv)” era însoțit de trei desene proprii în tuș, etalând trei momente succesive de stilizare brâncușiană a motivului *Sărutului* său funerar. Pe această bază explicam pentru prima oară ce anume puteau să însemne inciziile de pe arhitrava *Porții sărutului*, „dantelării în piatră” pe care, la acea vreme nu le înțelegeau adecvat nici G. Oprescu, nici Petru Comarnescu, nici Eugen Ciucă, nici Al. Rosetti, Ștefan Georgescu-Gorjan ș.a.m.d. Primul încântat de decodarea mea s-a dovedit Petru Comarnescu, care îmi scria imediat după Colocviul internațional Brâncuși din anul următor: „...articolul *Poarta sărutului – evoluția unui motiv* (...) avându-l la mine la Târgu-Jiu, l-am arătat unor oaspeți străini și aceștia s-au arătat interesați de desenele incluse în articol. E o descifrare justă – de care voi ține seama în comentarea *Porții sărutului*, firește, citând sursa...” Eram măgulit, realizam că în brâncușiologia românească putea fi nevoie de mine.

În fine, al treilea articol personal din anul 1966 pleda pentru interpretarea celor trei mari lucrări ale lui Brâncuși de la Târgu-Jiu ca formând un tot unitar, sub regimul semnificației. Articolul, apărut în revista *Ateneu*, era o căutare încă departe de a rezolva chestiunea, dar, în conjunctura social-istorică respectivă, lupta pentru impunerea unei asemenea optici exegetice integratoare o socoteam crucială pentru cuvenita dimensionare, în lume, a creației lui Brâncuși. Descifrarea, în cheie pluridisciplinară, a tainei semantice a Ansamblului de la Târgu-Jiu deveni obiectivul central al tezei mele de doctorat de mai târziu, unde, din capul locului, calificam interpretările disparate ale *Mesei*, *Porții* și *Coloanei* drept „eroarea metodologică fundamentală” a comentatorilor.

Anul 1967 – ultimul al primului deceniu de postumitate brâncușiană căruia am încercat să-i fac anamneza explozivei producții din presă – este deja anul magnificului episod al organizării și desfășurării primului Colocviu internațional Brâncuși, sub egida Comitetului de stat pentru cultură și artă, a Uniunii artiștilor plastici din România și în colaborare cu Asociația internațională a criticilor de artă. La zece ani de la anunțarea – cu spatele spre Occident și cu jumătate de gură – a dispariției sculptorului, țara lui de origine se vădea, atitudinal, categoric alta, prin inițiativa Colocviului. Despre producția publicistică românească a acestui an de apogeu (producție sporită în avalanșă până la ordinul sutelor de titluri, în care numele – altădată interzis – de Brâncuși apărea cules de mii de ori de zețarii tipografiilor),

despre acest an ar merita să se întocmească o prezentare aparte. Cele mai de seamă personalități ale Europei și ale Americii, fascinate de arta sculptorului, ori care îl cunoscuseră nemijlocit, trecură nu fără temeri cortina de fier ca să vadă pământul său natal, să simtă adierea străbunei culturi fondatoare disimulate în opera sa. „Brâncuși e genius loci al românilor!” – exclama Giulio Carlo Argan. Asemenea gânduri de stimă ale oaspeților – compensatoare și mult așteptată maree – se revărsară prin toate ziarele și revistele noastre. Limba rusă, impusă tuturor românilor prin învățământul de stat se retrase în găuri, sălile Ateneului răsunară din nou de caldă limbă franceză, limba oficială a Colocviului. Estul și Vestul – zone scindate politic, economic și cultural – păreau a se accepta una pe alta sub semnul „păcii și bucuriei” brâncușiene. Părea că începuse o eră a reconcilierii spirituale...

Publicam, în fericitul an al Colocviului internațional, șapte articole despre Brâncuși. Din tema și întrebările unuia dintre ele (cel privitor la *Cumințenia pământului*, apărut în revista *Astra* de la Brașov) avea să rezulte, peste ani, cartea *Sophrosyne or Wisdom of the Earth*, recent premiată de Academia Română. Alte texte fură prelucrate și absorbite în arhitectura volumului „Comentarea Capodoperei”, prima exegeză de amploare (și singura) asupra creației artistului de la Târgu-Jiu, care cunosc în timp mai multe reeditări.

Mă întorceam la Iași, de la Colocviul internațional, copleșit. Ajuns acasă, n-am putut să îngaim pentru *Cronica* (după cum mă angajasem) decât un articolăș de câteva rânduri, dar cu un titlu pe care mi-l asum: „Bună-ziua, Brâncuși!”.

Ion Pogorilovschi septuagenarul.

Ecce homo

Ion Pogorilovschi s-a născut din părinți de pe ambele maluri ale Prutului (mama, Eleonora Râșcanu, brodeză; tata, Pantelimon – Pan Pogorilowsky, cum semna prin reviste de agricultură – agronom), la 18 februarie 1938, în comuna Rădăuți-Prut, județul Botoșani. De la vârsta de doi ani (ocuparea sovietică a Basarabiei) a trăit, fără tată și proprietate părintească, în familia bunicilor de pe mamă.

Liceul-internat, la Dorohoi, 1952-1955 (perioada epurării bibliotecilor, a tentativei de demolare a „Coloanei fără sfârșit” și a morții lui Stalin).

Studiile superioare, la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, specialitatea Filosofie, în prima grupă de filosofie reînființată după război. Încă din anul I colaborează cu poezie la revista samizdat *Cuvântul nostru*, inițiată în taină de câțiva studenți filologi (Marin Sorescu, Mihai Drăgan, Dan Mănucă ș.a.). Înființează și conduce cenacul literar „Nicolae Labiș” al Facultății. La sesiunile științifice studențești prezintă comunicări îndeosebi de domeniul esteticii. În anul 1962 devine licențiat în filosofie, șef de promoție, dar cu un „dosar de cadre” nefavorabil (sora lui, Steliana, fusese deținut politic, condamnată la închisoare în cadrul grupului studentesc AL. Zub, Aurel Covaci ș.a.).

În 1963, după insistențele la Partid ale unui fost profesor al său, ilegalistul Isaac Davidsohn, șeful Catedrei de filosofie a Universității ieșene, este admis să profeseze în învățământul superior. Începe cariera universitară în cadrul catedrei menționate, ca asistent cu seminarii de filosofie și estetică. Curând debutează în *Revista de filosofie* cu un studiu asupra genezei logico-istorice a figurilor de stil. Ulterior, în cadrul unor mai ample preocupări pentru fenomenele generative ale culturii, ideile debutului în specialitate vor fi reluate în două cărți de autor.

Tot în perioada ieșeană a profesării universitare începe o susținută activitate publicistică pe direcția pe care o va sluji apoi zeci de ani: comentarea din perspectivă filosofică și etnologică a artei lui Constantin Brâncuși, inventatorul sculpturii moderne. Titluri grăitoare pentru unghiul propriu de abordare: „Brâncuși, fratele lui Socrate”, „Idolii baconieni ai brâncușiologiei”, „Artă și logos”, „Artistul-filosof”, „Obârșia Coloanei infinitului” ș.a.m.d. În epocă, genialul Brâncuși (mort în Occident în 1957) începea să fie tolerat – *nolens, volens* – de către doctrina realismului socialist și a

partinității, care dictau în sferile culturii. Lui I.P., Brâncuși i-a apărut atunci, în ambianța opresată de marxism-leninism, drept un miraculos colac de salvare. Își va schimba de șapte ori locul de muncă, dar preocuparea care l-a absorbit cu adevărat a fost să rămână pe totdeauna Brâncuși. O împlinire, peste ani, sub alte zodii, a activității personale în acest sens poate fi socotită inițierea și organizarea în Institutul de Filosofie al Academiei Române a Simpozionului „Brâncuși, artist-filosof” (2001), urmată de alcătuirea și publicarea la Editura Academiei a unui volum cuprinzând comunicările Simpozionului și o antologie a celor mai de seamă contribuții teoretice ale gânditorilor români pe tema artistului-filosof (de la Lucian Blaga la Gabriel Liiceanu).

În 1968 decide că i s-ar potrivi un post de cercetător științific. Intră prin concurs în Institutul de Cercetări Pedagogice din București, stabilindu-se cu familia, prin ordinul Ministrului Învățământului, în Capitală, presat mai ales de nevoia intimă de a avea mai multe posibilități de informare cultural-științifică. La sosirea în Institutul menționat susține o comunicare de autoprezentare, pe o temă liber aleasă (de interes educativ major, după opinia sa) : „Determinațiile etnopsihologice ale umanului”, care îi va periclita situația, fiind suspectat de naționalism și gândirism. Îi ia apărarea publică, neașteptată, gânditorul marxist Pavel Apostol, care îl acceptă să lucreze în colectivul său din Institut. Timp de 14 ani va lucra astfel, dată fiind pregătirea sa filosofică, în sectorul *Bazele teoretice ale educației* (sau *Filosofia educației*), fără randament deosebit, dar și fără a fi promovat: va fi uitat, în toți acești ani, pe treapta de jos a încadrării profesionale.

Prin articolele și studiile „publicabile” din acea perioadă va căuta mereu să interfezeze domeniul cercetărilor privind formarea și educarea persoanei cu domeniul antropologiei filosofice, cu proiectul filosofic al hominizării, al posibilizării umanului („Gândirea mitică în cultura modernă”, 1970; „Filosofia ca obiect de învățământ”, 1971; „Om total și prospectiv”, 1972; „Filosofia în perspectivă metateoretică”, 1972; „Dimensionarea axiologică a persoanei”, 1976 etc.).

Un teritoriu de cercetare științifică oarecum mai neutru s-a dovedit a fi cel al educației estetice („Actul percepției”, 1969; „Educația artistică școlară-un sistem”, 1971; „Despre educația privirii”, 1973 ș.a.). O lucrare amplă, de asemenea fel – „Educația artistică în țările Europei de Est. Fundamente, realități, tendințe” (în colaborare cu directorul adjunct al Institutului) a fost comandată și achiziționată de UNESCO (1974).

Un alt câmp de cercetare, acceptabil moral în contextul dat, a privit formarea gândirii logico-tehnologice în procesul

învățământului superior prin activitățile de cercetare științifică. O lucrare personală din această categorie a fost implementată în facultățile cu profil mecanic (1977). O alta a apărut, după 1982, fără numele autorului (nume interzis între timp, în urma învinovățirii de „Meditație Transcendentală”).

Nu fără emoții, primește din partea organizației de partid a Institutului de Cercetări Pedagogice (Partid din care nu a făcut niciodată parte) referat favorabil pentru înscrierea la doctorat în filosofie , proiect vechi, datând încă din perioada ieșeană. Va obține titlul de doctor în filosofie al Universității din București la 14 martie 1975 (conducător științific – esteticianul Ion Ianoși). Subiectul lucrării de doctorat: comentarea cu mijloacele antropologiei culturale a unei singure creații de artă, o singură operă, dar epocală, de maximă elocvență umană: Memorialul arhitectural brâncușian de la Târgu-Jiu (capodoperă de prestigiu mondial, edificată în cel mai bun an al capitalismului românesc interbelic: 1938). În referatul său științific la lucrare, profesorul Pavel Apostol va aprecia că teza relevă coordonatele unei adevărate estetici brâncușiene novatoare, dar el nu vede în ce ar consta consonanța gândirii doctorandului cu gândirea marxistă. După tergiversări, lucrarea de doctorat va fi totuși acreditată de către Comisia superioară de diplome.

Greutăți cunoaște dizertația și după transformarea ei în carte (400 de pagini): propusă Editurii Meridiane și dorită de directorii Ion Frunzetti, apoi Dan Grigorescu, ea a fost respinsă de directorul adjunct; manuscrisul, predat apoi altei edituri, va ajunge la Direcția Presei, de unde va fi returnat cu observația că în el se vorbește prea mult despre moartea și despre trecerea „dincolo” a sufletelor! Privind acum cu detașare, retrospectiv, trebuie consemnat faptul că lucrarea de doctorat a realizat în cele din urmă performanța de a cunoaște, pe parcursul unui sfert de veac, trei ediții (1976, 1987, 2000), dintre care una în limba engleză (versiunea în engleză din 1987: un pariu disperat al autorului în perioada în care, persecutat politic, ajunsese „la munca de jos” într-o fabrică). Au fost semne de la bun început că o astfel de lucrare (un subterfugiu intelectual într-o epocă grea pentru exprimarea filosofică) era așteptată și necesară: extraordinarul „pretext” Brâncuși a stimulat visarea liberă și exercițiul spiritual într-un climat cultural ostil. S-a impus. Persoane din toată țara au citit-o cu creionul în mână. Logicianul și filosoful Petre Botezatu (exemplarul profesor al lui I.P., cu ani de detenție la Canal) caracteriza în presă volumul ca fiind de o prestanță comparabilă creației artistice analizate: „Pasiunea ardentă pentru geniul și opera lui Brâncuși, frecventarea îndelungată și absorbantă a capodoperei, meditația asiduă și înnoitoare, harul

dăruit investigatorului tenace și inspirat, deschiderea spre ființa din adâncuri a operei, toate acestea au dat viață unei exegeze brâncușiene, care nu se pare a fi pe măsura operei comentate”. În străinătate, volumul avea să devină, cu timpul, de referință în domeniu, fiind pomenit în cărți și studii din Franța, SUA, Germania, Anglia, Italia, de asemenea în dizertații de doctorat susținute în Europa sau America. Unele idei ale „Comentării Capodoperii” au influențat notabil pozițiile unor cercetători străini, dar se cuvine spus că versiunea în engleză a cărții a fost sabotată la difuzare, criticii străini dispunând aproape exclusiv de ediția în limba română.

Perioada „muncii de jos” (1982 – până la Revoluția din 1989, revoluție în vâltoarea imediată a căreia I.P. este ales director al școlii speciale de oligofreni unde făcea ore de logopedie!) s-a datorat desfacerii disciplinare a contractului de cercetare cu Institutul de Cercetări Pedagogice și Psihologie (urmată de desființarea Institutului însuși) sub pomenita acuzație de implicare în „subversivul” curent de gândire psihologică „Meditația Transcendentală”. Pierde dreptul de semnătură, radiindu-i-se numele din orice materiale în curs de publicare. Reușește să publice din nou abia în 1987, în perioada dificilă a „reeducării” sale ca muncitor necalificat, când iese cu două cărți deodată: una pentru cititorul din Occident (amintită), cealaltă o lucrare de antropologie culturală, de fapt pluridisciplinară, *Arhetipul expresiei lirice românești* (400 pagini).

În *Arhetipul...* autorul își disimulează disponibilitățile filosofice într-un demers fenomenologic insolit, de identificare și analiză a unui model paradigmatic de structurare expresivă a liricii românești originare, un *pattern* elocvent pentru forma mentis și psihismul tradițional al poporului român, implicit pentru diagnosticarea și descrierea viziunii tradiționale românești asupra lumii. La apariție, lucrarea cunoaște recenzări elogioase. (Dinu Flămând, în *Tribuna României*: „... un unicat, o tentativă temerară ce merită să fie cunoscută. Dacă nu puțini literați, folcloriști sau chiar filosofi români au cercetat în decursul vremurilor anumite particularități ce definesc specificul creației populare românești, iar prin extindere și pe cel al creației culte, Pogorilovschi își propune să izoleze chiar *arhetipul* expresiei lirice de proveniență românească”.) Comentatori ai fenomenului național și universal de artă – între care profesorii universitari Mihai Zamfir, Romul Munteanu, George Muntean, Mircea Tomuș (care o recomandă studenților) – o declară o carte de referință în teoretizarea locuirii poetice a lumii de către om, în etnologie, în filosofia culturii. (Mihai Zamfir, în *România literară*: „O contribuție din toate punctele de vedere exemplară. Nu

doar poetica folclorului nu va mai putea face abstracție, de acum înainte, de cartea lui Ion Pogorilovschi, dar însăși stilistica poeziei românești, care a dobândit o lucrare de referință, va trebui să țină seama de altitudinea teoretică și demonstrativă la care o asemenea carte situează exegeza noastră). Un impact aparte produce lucrarea în spațiul intelectualității basarabene, pentru care poezia de limbă română era, atunci, o formă vie de afirmare a conștiinței identitare.

Satisfacția deosebită a autorului, astăzi, este de a-și vedea lucrarea analizată atât în teze de doctorat în filozofie, cât și în filologie, teze transformate apoi în cărți. În volumul etnomuzicologului Marin Marian Bălașa, *Colinda – epifanie și sacrament* (Editura Minerva, 2001), la bază o teză de doctorat în filosofie, citim: „O contribuție, aflată cu problematica și metodologia sa la întretărirea folcloristicii (prin structuralism și hermeneutică) cu filosofia culturii, pune mult mai amplu (ca altele) și direct problema procedeele de realizare tehnică drept mijloace de edificare a frumosului ideal, matematic, mijloace de reprezentare a unor rigori constructive (I. Pogorilovschi, 1987). Autorul (...) demonstrează numeroase elemente specific românești ca ținând, în folclor, de <preponderența constructivismului compozițional>, extrage mai mulți <algoritmi constructivi> și <tipuri (sau tipare) arhetipale> cu elocvență filosofică, dovedind că lirica însăși (<fundamentală modalitate de încifrare-descifrare umană a lumii>) se instituie prin intermediul acestor tehnici de corelare structivă, ca repetiția, ritmurile, simetriile”.

În climatul de după Revoluție (care, încă în ianuarie 1990, produce reparația de a-l titulariza pe I.P. drept membru al Uniunii Scriitorilor) se crează condițiile revenirii sale în munca de cercetare științifică. Revendică, prin concurs, un post de cercetător (treapta de jos, conjunctural disponibilă) la Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei Române. Directorul unității de cercetare (un fost cercetător al Institutului de Filosofie) crează anume un sector de antropologie culturală, unde I.P. își începe activitatea (1991). Prima temă de cercetare pe care o propune: „Casa românească tradițională – topos al *existenței autentice*” (cu trimitere la gândirea lui Martin Heidegger). Participă la manifestările științifice organizate de Institut în țară sau străinătate (prezentând comunicări precum: „Un concept eliadesc de importanță etnologică: *creștinismul cosmic*”, 1992 „*Cardines Mundi – Țățânile Lumii*”, 1993; „Un motiv ancestral românesc: *pasărea măiastră*”, 1995) sau alte diferite simpozioane de nivel național.

După 1989 desfășoară totodată, temporar, activități didactice în învățământul superior, la Academia de Muzică din Iași (ca navetist), la Institutul Teologic Romano-Catolic și la Facultatea de

Teologie – Asistență Socială a Universității de Stat București, la Facultatea de Artă a Universității Hyperion, asumându-și cursuri de filosofia culturii, filosofie generală, estetică, istoria filosofiei antice, logică formală și metafizică.

Propunându-și să stimuleze apropierea ideativă a etnologiei și filosofiei (apropiere care s-a dovedit deosebit de fecundă în cultura română interbelică) își face o strategie din a publica în paralel lucrări de aceeași factură interdisciplinară în periodice academice din ambele domenii menționate, îndeosebi în *Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor Constantin Brăiloiu*, pe de o parte, și în revista de specialitate a Institutului de Filozofie, pe de alta. Din păcate, Institutul de Etnografie și Folclor, unde lucra cu norma de bază, va fi restructurat, cu desființarea sectorului de antropologie culturală și obligarea cercetătorilor de a accepta o temă-mamut colectivă, prin renunțare la temele individuale urmărite până atunci. În aceste condiții I.P. pleacă din I.E.F., trecând prin concurs și transfer, în cadrul Academiei, pe un post de cercetător principal II la Institutul de Filosofie (actualul Institut de Filosofie și Psihologie). Aici își va putea continua, într-un climat stimulat, preocupările (prima temă de cercetare convenită: „Filosofia culturii populare românești”). O parte din lucrările elaborate în celălalt institut, revăzute, vor structura, dimpreună cu texte noi, volumul *Viziunea axială a lumii, de la fenomenul stâlpnic tradițional la Brâncuși*, publicat în anul 2001.

Cartea pomenită reprezintă un demers hermeneutic de decodare a unui fenomen de marcă al culturii noastre, încă obscur: dăinuirea, în organicitatea locuirii românești patriarhale, a unor forme proprii de exprimare simbolică axială (prin stâlpi monoxili ciopliți după canoane ancestrale), fenomen de încifrare a unei atitudini autohtone în fața Existenței. (Lucian Gruia, în *Viața Românească*: „Scopul lucrării etnologului și filosofului Ion Pogorilovschi este acela de a decela o viziune axială asupra existenței, specifică psihomentalului nostru arhaic/ mioritic”). Lucrarea oferă pentru prima oară, amănunțit, o bază științifică de raportare euristică a artei columnare a sculptorului modern Brâncuși la „instituția” noastră stâlpnică imemorială, valorizată ca fenomen originar reprezentativ al culturii. E implicată în discurs tripla competență a autorului: în filosofie, în etnologie și în brâncușiologie, într-un efort de demonstrare a unității, în durată, a creațiilor spirituale carpatice. După apariția volumului „Viziunea axială a lumii” s-a produs un număr de recenzii, dar efectele semnificative, în planul unor posibile – și dezirabile – dezbateri teoretice de principiu încă nu s-au arătat.

În contextul noilor încercări prin care trece fenomenul culturii după 1989, I.P. și-a amplificat demersul de a face din arta lui Brâncuși un spațiu de interes al deliberării filosofice românești, militând pentru statornicirea tezei că raportarea gândirii teoretice la arta sculptorului poate fi la fel de generoasă și productivă cum au fost mai vechile trimiteri metodice ale lui Mircea Vulcănescu, la „calapoadele de gând” ale limbii poporane, ori, la Constantin Noica, sondarea consistenței sapiențiale a rostirii orale românești. A prezentat numeroase comunicări, a conceput tematic și a condus simpozioane naționale și internaționale Brâncuși (de exemplu – „Brâncuși și sacrul”, în februarie 2003). A conferențiat în orașe din țară și străinătate. A girat revista trimestrială de specialitate *Brâncuși* (unică în lume, la acea vreme), al cărei redactor șef a fost pe toată perioada de apariție a publicației (1995-2000), întreruptă în 2001 din considerente financiare. A inițiat și coordonat o colecție națională de carte Brâncuși (lucrări de autori români și străini) ajunsă la al 20-lea volum. În acest timp, lui I.P. i-au apărut alte patru cărți personale de domeniul preocupării sale prioritare (în anii 1995, 2000, 2000, 2002). O carte i-a fost cuprinsă integral în *Enciclopedia virtuală Brâncuși* (Noesis Cultural Society, 2002, sub egida UNESCO). A contribuit cu texte la alte volume colective de profil etc. Se poate spune că în mileniul III, trecând pragul senectuții, I.P. demonstrează apogeul creativității sale intelectuale. S-a consolidat ideea că I.P. este prin excelență exegetul român necesar al formelor ideale brâncușiene, cel care a căutat măsura acestei creații încadrând-o într-un larg orizont epistemologic și spiritual. Câștigă teren, în străinătate, ideea că „inventatorul sculpturii moderne” nu poate fi valorizat corespunzător de către Occident (inclusiv sub aspectul escatologic al crezului său de artă) fără cunoașterea stilului și a disponibilităților filosofice românești de interpretare a sculptorului.

Reluăm firul activității științifice în Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române. Aici, din 1999, până la pensionare și după aceea, s-a integrat oportun în proiectele majore de cercetare ale Sectorului de istorie a filosofiei românești. A urmărit îndeosebi întocmirea volumelor I și II ale monumentalului *Dicționar al gândirii filosofice românești*, prima lucrare de acest fel în cultura română. Aici I.P. a redactat, după modelul stabilit, articole precum: „Vasile Lovinescu”, „Panait Cerna”, „Ernest Bernea”, „Ion Frunzetti”, „Victor Kernbach”, dintr-un șir de angajamente în derulare. Devine cercetător științific principal gradul I, membru în Consiliul științific al Institutului. Organizează manifestări științifice, cu atragerea unor personalități din afară, oferă consultanță științifică, figurează în comisii de

doctorat în București și provincie. Cu prilejul definitivării pentru tipar a lucrării Institutului – *Prezențe românești în filosofia europeană*, a elaborat studiul referitor la gândirea filosofică a lui Constantin Noica. Până la apariția volumului menționat, studiul a fost valorificat în publicații de specialitate (*Academica*, *Revista de filosofie*) sau în alte periodice. Tot în *Academica* a deschis rubrica „File din Dicționarul de filosofie românească”, iar în *Symposion* rubrica „Breviar de gândire filosofică românească”, forme de confruntare din mers cu publicul, în contextul în care, după opinia unora, nu ar exista o vocație filosofică românească.

Un alt proiect de durată al colectivului de cercetători menționat (colectiv mult prea restrâns față cu sarcina) privește realizarea tratatului de *Istorie a filosofiei românești* (în mai multe volume, lucrare ce presupune un imens efort de reconsiderare, fiind prima de acest gen, după 1989). I.P. și-a asumat, pentru primul volum, scrierea părților: „Spiritualitatea geto-dacilor. Zamolxis”, „Filosofia culturii populare românești (Etnosofia)” și „Ipostaza eminesciană a gândirii filosofice”. Pensionarea neașteptată, în 2005 (la vârsta de 67 de ani), l-a distanțat oarecum pe I.P. de aceste obligații și proiecte, după pensionare el continuându-și colaborarea cu Institutul de Filozofie și Psihologie mai întâi reîncadrat cu jumătate de normă, apoi cu statut de cercetător științific asociat. Din cercetările în desfășurare a publicat părți în revistele *Academica*, *Symposion*, *Revista de filosofie*, altele în două volume apărute la Editura Academiei: *Studii de istorie a filosofiei universale* (2006) și *Studii de istorie a filosofiei românești* (2007).

Pe direcția, neîntreruptă vreodată, a preocupărilor pentru opera lui Brâncuși (sculptorul cel mai bine cotate actualmente în lume) ultimii trei ani consemnabili – 2005, 2006, 2007 – se arată a fi cu deosebire notabili. Astfel, în 2005, autorul publică la New York o luxoasă lucrare cu text bilingv pe două coloane – *Sophrosyne or Wisdom of the Earth – Brâncuși/Brâncuși – Sophrosyne sau Cumințenia Pământului*, lucrare de analiză hermeneutică întâmpinată cu interes și care, în decembrie 2007, este încununată cu Premiul Mircea Florian al Academiei Române.

Anul 2006 este al volumului *Polemice Brâncuși* (Editura Dacia, Cluj-Napoca).

În fine, în anul 2007, I.P. lansează la Institutul Cultural Român, în prezența nonagenarului Barbu Brezianu, masiva lucrare *Brâncuși. Geneza – 1905-1910*, cea mai impunătoare carte a sa de până acum. Doina Uricariu, în postfața cărții: „Autorul volumului de față scrie despre Brâncuși de cinci decenii. În acest interval de timp, Ion Pogorilovschi a publicat mii de pagini consacrate lui Brâncuși care au meritul de a fi lansat ipoteze și descoperiri

importante, subliniate de exegeții de primă mână din toată lumea. Numele său se bucură de autoritate internațională, fiind citat în bibliografia de referință pentru nu puține contribuții fundamentale în desprinderea exegezei brâncușiene de formalism și comparatismul sursologic aleatoriu, care preferă să-l apropie pe Brâncuși de arta unor triburi africane sau australiene, ignorând sursele legate de obârșii sau arhetipuri. De data aceasta, Ion Pogorilovski a ales să ne prezinte momentul cel mai greu de explicat și de înțeles din opera întreagă, rămasă nouă de la Brâncuși, anume *Geneza*, Marea Turnantă, începutul lumii sculpturii moderne”.

În momentul în care punem punct prezentării de față (februarie 2008), se impune să sugerăm *deschiderea de viitor*: Pentru apariție în anul 2008, I.P. a făcut deja Editurii Institutului Cultural Român oferta unui volum și așteaptă ieșirea de la tipar, în câteva zile, a unui amplu eseu cuprins în *Studii de istorie a filosofiei românești*, volumul III (Editura Academiei).

Epistemologie și hermeneutică

Arhitectura găurilor negre și Singularitatea Primordială

Liliana Cristache*

The black holes theory belongs to that category of the heavily detailed theories of mathematical model before experimental testing. The three stages that the black-holes theory underwent, tend to unify the quantic, relativistic, thermodynamic and informational aspects. But the fundamental stake for which great efforts are made with the purpose of mathematical change and explaining the behavior of the black-holes, is represented by the analogy to the Primordial Singularity of which the Universe took birth.

Arhitectura găurilor negre și recuperarea informației

Termenul de gaură neagră desemnează un obiect cosmic ce are un rol deosebit de important în înțelegerea structurii și originii universului. Acest concept a fost introdus de John Wheeler în 1969¹, după ce, în anii '60 ai secolului trecut, observațiile astronomice au adus în atenție corpuri cosmice precum quasarii și sursele X binare. În 1963, astronomul Maarten Schmidt, de la Observatorul Palomar din California, a măsurat deplasarea spre roșu a unui obiect, ce s-a dovedit a fi un quasar. A urmat descoperirea în 1967 a unui pulsar care era format din stele neutronice rotative ce emiteau impulsuri de unde radio. Aceste stele se aflau aproape de acea densitate limită, dincolo de care se transformă în găuri negre. Ulterior, astronomii au identificat și studiat sisteme în care o stea vizibilă se deplasează pe orbită în jurul unui obiect nevăzut, dar care exercită forță de gravitație și s-a dedus că acest companion ar putea fi o gaură neagră.

Studiul găurilor negre a relevat încă o dată un model în istoria științelor, și anume acela că teoria este elaborată detaliat ca un model matematic, înainte de a se testa experimental corectitudinea sa. Teoria găurilor negre s-a constituit prin contribuțiile remarcabile ale unor fizicieni și matematicieni, precum Wheeler, Ruffini, Penrose, Hawking, Carter și alții, care au elaborat principalele ei

* Liliana Cristache este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ S. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, Editura Humanitas, 2001, p. 101.

teoreme și terminologia corespunzătoare. Prin luarea în considerare a trei parametri: masa, momentul unghiular și sarcina electrică se pot descrie mai multe tipuri de găuri negre. Însă în anii '80 ai secolului trecut, când teoria găurilor negre era completă și corelată cu legile termodinamicii, dovezile observaționale incontestabile ale acestor obiecte cosmice erau încă precare.

Datorită sateliților de observație care folosesc gama razelor X și, mai ales, analizelor recente ale telescopului Hubble au apărut, în timp, dovezi că și în centrul galaxiilor, inclusiv a noastră, se află imense găuri negre care își fac simțită prezența prin influența asupra vitezei de rotație a galaxiei.

În general, se consideră că o gaură neagră apare prin colapsul unei stele ce își epuizează combustibilul, adică atomii de hidrogen fuzionează formând heliu până se ajunge la o limită critică de densitate, iar câmpul gravitațional la suprafața sa devine atât de puternic, încât curbează conurile de lumină. Astfel, lumina și nici un altfel de radiație nu mai poate „evada” de pe suprafața stelei determinând apariția unei găuri negre.

Cercetarea acestor obiecte cosmice, considerate un fel de „microscop de putere infinită, prin care avem acces la fizica ce operează la scara Planck”², a progresat foarte mult prin contribuția unor fizicieni și cosmologi care au descoperit că studiul și înțelegerea acestor obiecte fizice poate reprezenta o cale spre elaborarea unei teorii cuantice a gravitației. Stephen Hawking și Roger Penrose au definit gaura neagră ca un „set de evenimente din care nu mai este posibilă ieșirea luminii sau informației. Limita găurii negre, *orizontul evenimentului*, este formată din traiectoriile în spațiu-timp ale razelor de lumină care nu mai pot ieși din gaura neagră, rămânând pentru totdeauna la marginea ei”³. Așadar, conceptul de *orizont* este utilizat nu pentru a desemna suprafața găurii negre, ci frontiera regiunii din care lumina mai poate ieși afară spre univers.

Interesant apare în acest context, faptul că o serie de concepte și descrieri teoretice din termodinamică și-au găsit aplicabilitatea în studiul găurilor negre. Acestea se comportă într-un mod ireversibil, deoarece tot ceea ce este absorbit de gaura neagră nu mai poate ieși. De aici reiese, așa cum a arătat S. Hawking, și o consecință pentru orizontul găurii negre, în sensul că aria orizontului nu poate

² Lee Smolin, *Spațiu, timp, univers*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 88.

Scara Planck este definită prin unitățile Planck: timpul Planck de 10^{-43} dintr-o secundă și dimensiunea Planck de 10^{-33} dintr-un centimetru.

³ S. Hawking, *op.cit.*, p. 120.

să scadă în timp. Analogia cu evoluția entropiei, care nici ea nu poate să descrească, l-a condus pe Bekenstein la convingerea că o gaură neagră are în mod real entropie ce poate fi măsurată prin cantitatea de informație prinsă în capcană dincolo de orizont.

Fizicienii au căutat ieșirea dintr-o contradicție ce își făcea simțită prezența când se lua în considerare entropia unei găuri negre. Entropia fiind asociată cu temperatura era imposibil ca găurile negre să aibă temperatură zero. Soluția a fost găsită de Hawking și reprezintă a treia lege a sa, care ne arată că temperatura T unei găuri negre este invers proporțională cu masa ei:

$$T = k/m$$

Radiația emisă de o gaură neagră transportă energie, dar și masă (conform relației lui Einstein $E=mc^2$). Procesul prin care o gaură neagră radiază energie și masă, numit *evaporarea găurilor negre*, are drept consecință faptul că, pe măsură ce pierde masă, ea devine tot mai fierbinte⁴.

Se ridică întrebarea *Ce se întâmplă cu informația prinsă în capcană în interiorul găurii negre?* Întrucât cantitatea de informație este proporțională cu aria orizontului, pe măsură ce scade aria înseamnă că scade și volumul de informație? Unde se duce informația codată în fotoni? Este ea pierdută ireversibil?

În încercarea de a răspunde acestor interogații, teoria găurilor negre a trecut, până în prezent, prin trei etape, așa cum vom vedea în continuare. Definirea găurilor negre ca fiind adevărate „capcane” din care nimic nu mai poate evada, nici măcar lumina, a înregistrat semnificative modificări, pe măsură ce înțelegerea acestor obiecte cosmice a avansat. Astfel, perspectiva clasică, bazată pe fizica pre-cuantică, susține că atât materia, cât și structura informațională purtată de aceasta se pierde pentru totdeauna. Un asemenea punct de vedere determină lipsa de sens a întrebărilor privind locul unde se duce materia sub orice formă ori posibilitatea recuperării ei.

Începând însă cu anii 1970, mai ales prin contribuția lui S. Hawking, fizicienii și cosmologii s-au acomodat cu noua perspectivă, ce ia în calcul efectele cuantice ale comportamentului găurilor negre. În modelul Hawking, se interpretează fluctuațiile vidului cuantic ca perechi de particule virtuale care apar împreună dintr-un punct al spațiu-timpului, se mișcă separat, se ciocnesc și se anihilează reciproc. Dacă, în scurtă sa existență, una dintre particule se va afla în apropierea unei găuri negre, va fi absorbită de aceasta, în timp ce celălalt membru al perechii va scăpa și se va îndepărta la infinit. Pentru un observator din afara orizontului găurii negre, acest fenomen apare ca și cum particula liberă ar fi

⁴ S. Hawking, www.hep-th.com/9409195.

fost emisă de gaura neagră. Ce se întâmplă cu materia după ce atinge singularitatea nimeni nu poate spune deocamdată, deoarece ar fi necesară o teorie a gravitației cuantice care să clarifice aceste aspecte.

Cert este că, începând cu anii 1990, asistăm la conturarea unei perspective noi, prin care se combină nu doar aspectele cuantice și cele termodinamice, ci se adaugă și cele informaționale.

La cea de-a 17-a Conferință Internațională a Teoriei Relativității și Gravitației desfășurată la Dublin, Hawking și-a exprimat convingerea că trebuie să existe o cale de a demonstra că informația nu se pierde, ci se păstrează. Numai că înțelegerea modului cum se realizează acest lucru ține de topologia spațiu-timpului și de efectele gravitației cuantice. Fără îndoială, când se va formula o teorie a gravitației cuantice, cosmologii vor înțelege mai bine și acest proces. În orice caz, Hawking a mai arătat că ipoteza pe care a emis-o anterior, împreună cu Jim Hartle, referitor la posibilitatea ca informația captată într-o gaură neagră să treacă într-un univers paralel, nu este o supoziție care să fie susținută ferm de calcule matematice consistente cu teoriile cunoscute⁵.

Hawking și alți cercetători preocupați de studiul găurilor negre cred în prezent că radiația acestora nu este altceva decât o formă extrem de procesată a informației care a fost atrasă dincolo de orizont odată cu materia, pe parcursul procesului de formare a găurii negre. Dacă materia nu mai poate fi recuperată, informația poate fi. Astfel, găurile negre sunt concepute precum computerele care procesează datele inițiale și le scot într-o formă diferit structurată.

Un model, elaborat în 1996, de Andrew Strominger și Cumrun Vafa sugerează că găurile negre sunt structuri compozite alcătuite din elemente multidimensionale numite brane, care apar în teoria corzilor (stringurilor). Informația ce ajunge într-o gaură neagră este stocată pe aceste brane și poate fi ulterior transferată unei particule ce va fi emisă de brane.

În 2004, Gary Horowitz și Juan Maldacena au prezentat un alt posibil model care descrie mecanismul prin care radiația Hawking reflectă informația transportată de materia captivă în gaura neagră⁶. Posibilitatea de „evadare” este dată de un fenomen cuantic numit „complicitate”, prin care proprietățile unor sisteme de particule rămân corelate indiferent de timp și spațiu.

⁵ O relatare a „discursului” lui Hawking se poate găsi pe site-ul <http://www.dcu.ie/~nolanb/gr17.htm>.

⁶ G. Horowitz, J. Maldacena, „The Black Hole Final State” în *Journal of High Energy Physics*, 2004, www.hep-th.com/0310281.

Acest fenomen descris de A. Zeilinger într-un articol din *Scientific American*⁷ permite teleportarea informației de la o particulă la alta cu o extremă fidelitate, încât se poate spune că particula a fost deplasată de la locația inițială la cea nouă cu o viteză mai mare decât viteza luminii. Procedul teleportării bazat pe complicitate a fost demonstrat în laborator printr-o măsurătoare pe particula care conține informația ce se va teleporta, informație care se pierde din locația inițială datorită procedurii de măsurare, dar care a fost regăsită într-o formă codificată într-o a doua particulă, indiferent cât de departe se afla aceasta. Ulterior, informația poate fi recuperată folosind informația inițială ca și o cheie de decodificare.

Acest fenomen a fost invocat de Horowitz și Maldacena când au explicat modul în care fotonul care scapă, devenind radiație Hawking, preia informația de la celălalt foton care cade în gaura neagră și este anihilat. Ei au avansat în plus ipoteza că anihilarea fotonului captiv acționează ca o măsurătoare, dar de această dată nu mai e nevoie de o măsurare inițială pentru a avea cheia de decodificare, pentru că singularitatea finală din interiorul găurii negre are o singură stare. Deci, un observator exterior poate descifra informația conținută în materia care se află în gaura neagră preluând-o de la fotonul care scapă sub formă de radiație.

Miza fundamentală pentru care se fac susținute eforturi pentru a elabora modele matematice și de a modela comportamentul găurilor negre este analogia care se face între acestea și Singularitatea Inițială din care a luat naștere universul. Există o puternică așteptare printre cosmologi și astrofizicieni potrivit căreia, dacă s-ar putea înțelege o gaură neagră ca un sistem pur cuantic, atunci natura informației închisă într-o gaură neagră poate fi un bun test pentru o teorie unificată a teoriei cuantice și a gravitației. Dacă va fi confirmată ipoteza că singularitățile finale din interiorul găurilor negre au o stare unică, poate fi acceptată și ideea că singularitatea inițială de la originea Universului ar fi putut avea o singură stare.

Lee Smolin, unul dintre actorii principali implicați în scenariul dramatic al obținerii teoriei unificate, arată că principiul holografic va juca un rol important în constituirea fundalului noii teorii. Aplicând acest principiu în teoria cuantică cu bucle, a pornit de la supoziția că entropia unei găuri negre este proporțională cu aria orizontului .

$$S = \frac{1}{4} A/h G,$$

unde A este suprafața orizontului, iar G constanta gravitațională.

⁷ A. Zeilinger, „Quantum Teleportation”, *Scientific American*, aprilie, 2000, www.sciam.com.

Astfel, orizontul este „ceva asemănător unui cip de memorie, cu un bit de informație codificat în fiecare pixel, fiecare pixel ocupând o regiune cu laturile de două lungimi Planck”⁸. Plecând de la acest mod de înțelegere, el a dezvoltat o metodă pentru studiul geometriei cuantice a unei frontiere sau a unui ecran și rezultatul obținut a confirmat ideea conținută în mărginirea Bekenstein⁹: informația codificată în geometria frontierei era totdeauna mai mică decât un anumit număr înmulțit cu aria totală.

Principiul holografic spune că cea mai succintă descriere dată unei părți a lumii care se află de cealaltă parte a unei suprafețe este, de fapt, o descriere a modului cum evoluează imaginea sa pe acea suprafață. Prin urmare, lumea nu este constituită din obiecte plasate în anumite regiuni din spațiu, ci din procese prin care informația este transmisă dintr-o parte a lumii în alta. Spațiul este o sumă de arii care canalizează informația de la un observator la altul. Iar timpul este o rețea de relații între seturi de evenimente din istoria lumii. Vedem astfel cum cele mai recente cercetări din fizica teoretică vin să confirme o veche intuiție a lui Leibniz, care definea timpul ca o „ordine a succesiunilor”, iar spațiul ca o „ordine a coexistențelor”¹⁰.

Aplicate în cosmologie, aceste date recente sugerează că există limite de care se leagă toate problemele majore nerezolvate din cosmologie. Una dintre ele se referă la imposibilitatea de a deține o informație completă asupra universului indiferent dacă el este finit sau infinit și sugerează că nu vom putea niciodată depăși frontiera trasată de viteza limită a luminii. Universul vizibil reprezintă regiunea din care lumina a avut timp să ajungă pînă la noi. Deci există o relație evidentă între aria universului vizibil și vârsta universului.

La stabilirea vârstei universului au contribuit recent datele furnizate de satelitul WMAP (*Wilkinson microwave anisotropy probe*). Aflat pe o orbită situată la un milion de mile deasupra pământului, acest satelit găzduiește două telescoape capabile să detecteze radiația remanentă care străbate universul. El este atât de sensibil încât poate fotografia, în cele mai mici detalii, strălucirea slabă a radiației de fond. De fapt, satelitul WMAP ne poate oferi fotografii

⁸ L. Smolin, *op. cit.*, p. 227.

⁹ Mărginirea Bekenstein spune că, dacă vom considera un sistem fizic pe care îl numim Obiect, acesta se află în interiorul unei regiuni cu o frontieră finită, numită Ecran. Vrînd să cunoaștem obiectul, constatăm că există o limită a informației pe care o putem avea făcînd observații prin Ecranul care-l înconjoară. Această cantitate de informație trebuie să fie mai mică decât un sfert din aria Ecranului în unități Planck.

ale „copilăriei universului”, de pe vremea când avea doar 380.000 de ani.

Satelitul WMAP a ajutat la clarificarea, odată pentru totdeauna, a problemei privind vârsta universului: oficial, universul are acum 13,7 miliarde de ani (vârstă determinată cu o precizie de 1%). J. Barrow¹¹ consideră că, dacă am putea vreodată să detectăm neutrinii din universul timpuriu, atunci ne vom plasa la vârsta o a universului. Dar ca să ajungem la momentul zero al originii universului ar trebui să fim capabili să detectăm radiația gravitațională. Deocamdată, ceea ce înțeleg cosmologii este că expansiunea acționează ca un filtru cosmologic, pentru că împinge informația asupra structurii inițiale a universului dincolo de orizontul nostru vizibil.

De asemenea, a fost formulată și ipoteza că expansiunea are tendința de a fi autoreproductibilă, în sensul că dă naștere unor universuri-copii (baby universe) având valori diferite ale constantelor naturale. Datorită unor mici fluctuații, care au fost amplificate de instabilitatea gravitațională, încep să se distingă universuri-copii, ce vor avea istorii distincte în timp. Ulterior, apariția vieții și a inteligenței vor fi condiționate de anumite valori ale constantelor fizice¹². Articolele publicate de J. Garriga și A. Vilenkin¹³ sau de M. Tegmark¹⁴ pledează pentru consistența matematică a ideii că pot exista universuri paralele. Aceste universuri se pot afla la distanțe infinit de depărtate, în sensul că nu vom putea ajunge niciodată acolo, deoarece spațiul dintre universul nostru sferic și „vecinele” sale se extinde mai repede decât ne putem deplasa prin el.

3. Singularitatea Primordială

Așa cum arătam mai sus, studierea găurilor negre, descrierea fizică și matematică a proprietăților acestor obiecte cosmice prezintă un mare interes datorită analogiei, care s-a impus treptat, cu originea universului. Procesul de radiație Hawking este foarte important, pentru că îmbină într-o manieră unică aspectele cuantice, relativiste, gravitaționale și termodinamice. Iar dacă modelele actuale din cosmologie aspiră să răspundă la întrebări de tipul *Cum*

¹¹ J.D. Barrow, *op. cit.*

¹² A. Linde, „Inflation, Quantum Cosmology and the Anthropic Principle”, în J.D. Barrow, P.C.W. Davies, C.L. Harper (ed.) *Science and Ultimate Reality: From Quantum to Cosmos*, Cambridge University Press, 2003; disponibil on-line la arXiv:hep-th/0211048.

¹³ J. Garriga; A. Vilenkin, „Many worlds in one”, în *Physical Review*, vol.D64,nr. 043511, 26 iulie 2001. Disponibil on -line la arXiv/org/abs/gr-qc/0102010 (2001).

¹⁴ M. Tegmark, „Universuri paralele”, *Scientific American*, nr. 6, mai, 2003.

și *Când a luat naștere Universul?*, atunci toate aceste aspecte vor trebui incluse într-o teorie a gravitației cuantice. Unificarea celor două teorii elaborate în cursul secolului al XX-lea (teoria cuantică și teoria relativității), care descriu nivelul micro- și macroscopic al lumii în care trăim, a devenit idealul științific al unei numeroase comunități de fizicieni și matematicieni ce și-au reunit eforturile în ultimii treizeci de ani.

La începutul anilor 1930, cosmologii încă subjugăți de acea moștenită teamă de infinit aveau mai multe obiecții decât argumente pentru a accepta ideea unei origini singulare de densitate infinită în trecutul Universului. Astfel, erau aduse frecvent în discuție două obiecții. Prima se referea la imposibilitatea ca un univers sferic să ajungă la un volum zero, deoarece presiunea exercitată de materia și radiația prezente în univers ar împiedica acest lucru printr-un efect de respingere. A doua obiecție era legată de modul în care se reprezenta și înțelegea expansiunea cosmică. Derularea evenimentelor din trecutul cosmosului va conduce cu certitudine logică la o Singularitate numai dacă se acceptă ipoteza dilatării cu aceeași viteză în toate direcțiile. Însă nu există nici o constrângere care să împiedice conceperea expansiunii ca desfășurându-se cu viteze variate în direcții diferite, ceea ce ar produce o defazare a materiei în implozie și ar pune sub semnul întrebării existența unei Singularități.

Examinarea cu atenție a acestor obiecții și acumularea informațiilor privind comportamentul particulelor materiale în condiții extreme de temperatură și energie au determinat cosmologii să accepte că Singularitatea Inițială rezistă în fața acestor obiecții și se menține. De altfel, creșterea presiunii materiei pe măsura apropierii de origine contribuie la crearea Singularității. Presiunea nu e decât o altă formă de energie și, fiind echivalentă cu masa (conform ecuației lui Einstein: $E=mc^2$), creează o forță gravitațională care învinge efectul de respingere. Numai că acest lucru nu a fost pe deplin înțeles decât prin studierea găurilor negre.

În anii 1970, eminentul fizician John Wheeler, cel care a dat numele găurilor negre, constata că problema originii universului implică o soluție dificil de formulat pentru că atinge fundamentele fizicii: „Când ne gândim la fundamentele fizicii din punct de vedere cosmologic, nu există problemă mai profundă decât să știm ce a putut să «preceadă» Marea Explozie, acest «stadiu inițial» de temperatură, presiune și densitate infinite. Și, din nefericire, în

1973 suntem foarte departe de a găsi o rezolvare a acestei probleme”¹⁵.

Douăzeci de ani mai târziu, în 1997, John Baez a publicat pe site-ul său o listă cu întrebări rămase fără răspuns în fizică¹⁶. Prima dintre acestea este, așa cum ne-am aștepta, cea privind momentul zero: „Ce s-a întâmplat în momentul producerii Exploziei Primordiale (Big Bang) sau înainte de Big Bang? A existat într-adevăr o Singularitate Inițială?”. Nici în prezent, după ce au mai trecut zece ani de intense eforturi și acumulări, atât de modele teoretice, cât și de date observaționale, nu putem spune cât de departe sau cât de aproape sunt cosmologii de elucidarea acestui mister.

Dacă experimentăm o întoarcere în timp pentru a înțelege cum a evoluat universul și de ce are structura pe care o constatăm astăzi, se poate face acest lucru până la scara Planck sau *Zidul lui Planck*, cum l-au numit cosmologii. Din momentul prezent și până la această limită caracterizată de o mărime, durată, temperatură și energie cunoscute, dar dificil de reprezentat, fizica oferă legi și cadre consistente pentru gândirea cosmologică. Mai departe, este din ce în ce mai clar că trebuie să se adopte un nou cadru teoretic, ce vizează în principal schimbarea de reprezentare a timpului, a semnăturii metricii cu ajutorul unor instrumente matematice deosebit de sofisticate.

Ce se întâmplă dincolo de *Zidul lui Planck* și cum am putea răspunde la întrebarea dacă Universul are un început în timp sunt întrebări pe care le vom examina în lumina unei recente ipoteze din cosmologie.

Într-o diagramă, unde reprezentăm timpul pe verticală, iar spațiul pe orizontală, se vede trasându-se un con, așa-numitul „con cosmologic”, pe măsură ce ne îndepărtăm din momentul prezent spre trecutul universului. Acest *con cosmologic* sau *con de lumină*, cu vârful în momentul de origine a Universului sau, în ceea ce am numit Singularitatea Primordială, reprezintă obiectul de analiză fundamental în teoria relativității. Din punct de vedere filosofic, existența acestui con cosmologic scindează planul ontologic în două regiuni. Datorită traiectoriilor din spațiu-timp ale razelor de lumină se conturează trecutul sau orizontul cauzal. Orice punct din spațiu-timp reprezintă un eveniment aflat în relație și influențat doar de totalitatea evenimentelor din interiorul conului cosmologic. Dincolo de aceste traiectorii se află o regiune despre care nu putem avea nici

¹⁵ Citat în I. și G. Bogdanov, *Înainte de Big Bang*, Editura Albatros, București, 2006, p. 10.

¹⁶ [Http://math.ucr.edu/home/baez/physics/General/open_questions.html](http://math.ucr.edu/home/baez/physics/General/open_questions.html).

o informație: este acel *Altundeva* care l-a preocupat pe Einstein și pe care, așa cum mărturisea, nu l-a înțeles niciodată prea bine¹⁷.

Întrucât expansiunea actuală a universului e un fapt confirmat observațional, e unanim acceptată reprezentarea potrivit căreia, în trecut, distanțele dintre galaxii erau din ce în ce mai mici, până la o comprimare a tuturor particulelor și unificarea forțelor fizice fundamentale. Stările prin care a trecut dinamica universului pot fi reconstituite treptat pe măsură ce ne apropiem de originea acestuia. Limita la care ne oprim nu e momentul t_0 , ci timpul lui Planck (10^{-43} s), pentru că dincolo de această „limită”, legile fizicii nu ne mai ajută să întrevădem ce se întâmplă și ne confruntăm cu ceea ce se numește o *singularitate*. De această dată e vorba de Singularitatea Primordială din care a evoluat întreaga structură a universului așa cum putem să îl cunoaștem în prezent.

Din acest moment intrăm pe un teritoriu al confruntărilor de modele matematice și speculative. Unul dintre cele mai recente modele¹⁸ care încearcă să descrie matematic și fizic stadiile primordiale ale Universului, evidențiază existența a trei trepte distincte care ne conduc la momentul 0:

De la scara galaxiilor la scara Planck funcționează metrica spațiu-timpului a lui Lorentz având signatura cu trei semne + pentru spațiu și un semn – pentru timpul real (+++–).

Între scara Planck și scara 0, apare o metrică nouă, care suprapune timpul și spațiul datorită unor puternice fluctuații cuantice. Signatura va fi de tipul (++++)

Scara 0 are o metrică din nou schimbată, așa numita metrică „euclidiană”, unde timpul este imaginar și nu real. La această scară, timpul imaginar se comportă ca o dimensiune suplimentară a spațiului, astfel încât signatura va fi (++++).

Când ecuațiile matematice formulate pentru a surprinde esența genezei cosmice sunt „traduse” în limbaj natural se constituie treptat o imagine ce forțează limitele gândirii: reprezentarea unui univers atât de comprimat, ce conține în sine tot ceea ce există, încât încapă într-un singur *punct* - o porțiune de spațiu de volum nul și curbura infinită. Vedem astfel cum se reunesc într-o manieră paradoxală nimicul și infinitul.

Întoarcerea în timp și explicarea originii Universului, cu ajutorul ecuațiilor matematice și a teoriilor fizice, presupune un salt ontologic. Reiese din acest model că momentul 0 al Universului nu poate fi găsit în timpul real, ci într-o nouă dimensiune, cu care va trebui să ne familiarizăm, numită de fizicieni „timpul imaginar”, adică timpul măsurat cu numere imaginare.

¹⁷ I. și G. Bogdanov, *op. cit.*, p. 263.

¹⁸ *Ibidem*.

Cum este posibilă scriitura filosofică?

Constantin Romaniuc*

How philosophical writing is possible? is the question to which we try to find out some possible answers. We analyze the concepts of style and expressivity in philosophical writing, taking as suggestions the ideas of Blanshard, Russell and Collingwood. Having as premises the ideas of first two philosophers, we plead for clarity and transparency in philosophical writing. Together with Collingwood, we stress the creative and productive role of artistic, literary style in philosophy. We reach the problem of possibility of a specific philosophical writing, taking into account the ideas of „hybrid modes of expression” (Merleau-Ponty) and of indistinct expressive modes (Adrian-Paul Iliescu), modes shared by literature, philosophy and science. Philosophy shares the artistic, metaphorical style with literature, and the analytic, argumentative style with science. With the help of Derrida, we then try a possible answer to our guiding question. So, we think there is not just a single and pure philosophical writing (an ideal philosophical language), but writings or types of philosophical writing, such as analytic writing and artistic writing, in philosophy.

„Cred că mi-am sintetizat atitudinea față de filosofie când am spus: Filosofia trebuie să fie scrisă doar în forma compoziției poetice.” (Ludwig Wittgenstein)

În prim planul demersului filosofic a fost și este conținutul ideatic, forma sau expresia acestuia fiind considerată o dimensiune secundară. Datorită atribuirii acestui rol de mână a doua expresiei filosofice, studiile asupra scriiturii filosofice au fost, în genere, neglijate. Chiar dacă stilul filosofic de a scrie a ocupat un loc secundar în raport cu ideea filosofică, această situație nu denotă, neapărat, insignifianța lui. Expresia filosofică captează atenția odată cu „cotitura lingvistică” și apariția analizelor asupra limbajului, discursului.

Expresia sau stilul scriiturii sunt importante, în construcția discursului filosofic, din mai multe rațiuni:

- conținutul, ideea filosofică nu poate lua naștere, ființă, și nu se poate dezvolta în lipsa unui suport discursiv (formă, expresie discursivă);

* Constantin Romaniuc este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

- expresia sau stilul scriiturii afectează conținutul sau ideea, astfel încât o schimbare a formei de expunere determină o schimbare a ideii filosofice; însă și reversul este posibil;
- forma scriiturii joacă un rol nu doar în producerea textului, ci și în modul de receptare a mesajului filosofic;
- stilul sau scriitura poate suferi schimbări, astfel încât ea poate fi oricând „îmbunătățită” (Collingwood sugera ca filosofi să meargă la școala poezilor, pentru a învăța arta scriiturii).

Conceptul de scriitură este strâns legat de conceptul de oralitate. Dacă oralitatea a dominat antichitatea și evul mediu, scriitura răstoarnă situația odată cu modernitatea. În perioada premodernă, oralitatea era considerată expresia autentică a logosului sau chiar logosul însuși, în timp ce scriitura era considerată a fi doar o formă exterioară superficială, modalitate de exprimare și fixare a oralității. Era aici o relație asemănătoare celei dintre semnificat și semnificant. Abia odată cu modernitatea, a fost posibil să se înțeleagă faptul că gândirea, pentru a se adresa celuilalt, are la dispoziție două modalități: oralitatea și scriitura, care nu mai sunt văzute ierarhic, ci ca semnificanți diferiți (dar pe același plan) ai aceluiași semnificat (gândirea, ideea).

În încercarea pe care vrem să o dezvoltăm, **conceptul de scriitură** trimite, atât la scriere sau fixarea unui conținut într-o formă grafică, cât mai ales la stilul, expresivitatea scrierii. Această ultimă dimensiune este cea care ne dă posibilitatea să vorbim despre scriitura unei epoci, scriitura unui autor, etc.

Conceptul de scriitură filosofică constituie subiectul-de-dezvoltat al cercetării noastre, de aceea nu vom risca o definiție a acestuia aici, totuși vom sugera câteva înțelesuri preliminare a acestui concept, astfel îi vom asocia acestuia sensurile: limbaj filosofic, stil filosofic, expresie și formă filosofică.

Stil și expresivitate în scriitura filosofică. În *On Philosophical Style*, Blanshard atacă problema stilului în filosofie, plecând de la o situație de incompreensiune a unor texte filosofice. Gânditori ca Lord Macaulay, Hans Reichenbach, Bertrand Russell, s-au confruntat cu neînțelegerea textelor unor mari autori precum Kant, Hegel și alții. Problema nu este a lectorului – spune Blanshard – întrucât cititorii acestor texte sunt ei însăși nume mari, ci mai curând a stilului în care sunt scrise aceste texte. Explicația sugerată de Blanshard este că filosofia este o „afacere foarte dificilă

... o afacere intelectuală austeră”¹, care nu se lasă prea ușor prinsă într-o formă discursivă.

După ce analizează stilul literaților, care este viu și „saturat de emoție”, și care astfel prinde la cititor, autorul se întreabă retoric, cât de greu este să transpui acest stil în scriitura filosofică, a cărei sarcină este aceea de a exprima gândirea, conceptul. Stilul filosofic trebuie să țintească mai întâi *claritatea expresiei filosofice*, totuși, scriitura filosofică nu trebuie, ca prin această întâietate acordată clarității, să fie una aridă și plictisitoare, ci una care să capteze cititorul.

În ton cu ideile lui Blanshard despre stilul filosofic, credem că expresia clară și, am adăuga noi, susținută de argumentare trebuie să fie în centrul scriiturii filosofice, ceea ce nu înseamnă a vitregi filosofia de frumusețea și expresivitatea formei în care aceasta este exprimată și comunicată alterității. Una dintre performanțele discursive de primă mână, pe care scriitura filosofică trebuie să o atingă, la nivelul receptorului, este *înțelegerea*, iar pentru aceasta, claritatea este o condiție „sine qua non”. Asumăm astfel, stilul clar și transparent al scriiturii filosofice, în ciuda sugestiilor lui Derrida cum că: dacă vrei ca scriitura ta să fie una originală și remarcabilă sau remarcată de alteritate, atunci practică un joc de cuvinte care mai mult ascunde ceea ce vrei să spui: niciodată să nu spui ceea ce faci, și pretinzând că spui, fă ceva care imediat criptează. Un text - spune Derrida - nu este un text dacă nu-și ascunde ideile de primul venit, de prima privire, dacă nu-și ascunde legea compoziției sale și regulile jocului său.²

Contrar ideilor că filosofii ar scrie, în primul rând, pentru ei înșiși (fie autorul pentru el însuși, fie cel mult pentru cei din breaslă), asumăm un **model comunicațional** asupra scriiturii filosofice, în care filosoful sau profesorul de filosofie se adresează alterității, și nu doar unei comunități de specialiști (scriitura esoterică). Această situație se traduce într-o centrare pe auditoriu și presupune o atenție maximă acordată stilului scriiturii.

Pledăm, astfel, pentru o scriitură populară în filosofie, transparentă și accesibilă unei audiențe mai largi, și mai puțin pentru o scriitură tehnicistă, care uzează de un jargon tehnicist. Asta și pentru faptul că, în genere, filosofia nu este popularizată, ci rămâne depozitată în spațiul unei comunități filozofice. Bertrand

¹ Brand Blanshard, „On Philosophical Style”, în: Berel Lang (editor), *Philosophical Style: An Anthology about the Writing and Reading of Philosophy*, Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1980, p. 126.

² Cf. Jasper Neel, *Plato, Derrida and Writing*, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1988, p. x.

Russell a făcut această distincție între filosofia populară și filosofia tehnicistă, în scrisorile sale către Lady Ottoline, în care și-a arătat simpatia pentru o astfel de filosofie populară, tocmai din dorința de a-și face filosofia cunoscută și accesibilă publicului larg.³

Un alt autor care se oprește asupra problemei stilului în filosofie este Robin George Collingwood. În *An Essay on Philosophical Method*, Collingwood analizează limbajul filosofic prin raportarea acestuia la știință, istorie și literatură. Autorul pledează pentru o distanțare a stilului filosofic de cel științific, deoarece stilul științific, fiind prea tehnicist, s-a dovedit a fi „subțire și superficial” în filosofie. El propune o apropiere a stilului filosofic de cel istoric, mergând până la o posibilă disoluție a distincției dintre scriitura filosofică și cea literară, și sinteza lor într-o scriitură artistică. Pentru aceasta, este nevoie ca filosoful (împreună cu omul de știință și istoricul) să meargă la școala literatului, pentru a învăța arta scriiturii.⁴

Credem că stilul artistic, în scriitura filosofică, este dezirabil în măsura în care acesta înfrumusețează construcția discursivă și nu o obscurizează. Mai mult, stilul artistic, literar nu doar estetizează, ci contribuie decisiv la creativitatea și productivitatea scriiturii filosofice, în măsura în care conceptele filosofice se nasc și din moartea metaforelor (P. Ricoeur).

Specificul scriiturii filosofice. Referindu-se la specificul expresiei filosofice, Maurice Merleau-Ponty afirmă că începând cu sfârșitul secolului 19, legăturile dintre filosofie și literatură s-au strâns din ce în ce mai mult, iar primul semn al acestei situații a fost apariția unor *moduri hibride de expresie* - prezentând elemente de jurnal intim, tratat filosofic și dialog - uzate atât de filosofie, cât și de literatură. Expresia filosofică, neputând atinge transparența perfectă, împărtășește aceeași ambiguitate cu expresia literară.⁵ Astfel, nu putem vorbi de o scriitură filosofică pură, ci, mai curând, de o scriitură predominant filosofică, așa cum nu putem vorbi de o scriitură literară pură, ci de una dominant literară. Această situație datorându-se și faptului că nu putem trasa o linie de demarcație clară și distinctă între filosofie și literatură, deși putem vorbi de o graniță fuzzy între cele două.

³ Cf. Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-19*, Vol. 8, Routledge, London, 1986, pp. xxvii-xxix.

⁴ Robin George Collingwood, „An Essay on Philosophical Method”, în: Berel Lang (editor), *Philosophical Style: An Anthology about the Writing and Reading of Philosophy*, Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1980, p. 107.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, „Metaphysics and the Novel”, în: Berel Lang (editor), *Philosophical Style: An Anthology about the Writing and Reading of Philosophy*, Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1980, pp. 118-120.

Contrar acestei tendințe de literaturizare a filosofiei, optăm pentru o plasare a limbajului filosofic nu doar în vecinătatea celui literar, ci și în marginea limbajului științific (cum de altfel este și firesc, atâta timp cât știința s-a rupt din demersul filosofic).

Analizând identitatea și autenticitatea filosofiei, Adrian-Paul Iliescu compară discursul filosofic cu alte două tipuri de discursuri: cel literar și cel științific, plasând discursul filosofic între discursul literar și cel științific, astfel încât filosofia se intersectează la o extremă cu literatura, iar la cealaltă cu știința. Autorul nu consideră cele trei domenii ca fiind diferite, ci le consideră ca fiind trei etape succesive de accesare la realitate („trei *etăți cognitive*”).⁶ Ceea ce ne interesează, în contextul argumentării noastre, este că autorul nu consideră literatura, filosofia nici măcar „ca *modalități expresive* distincte”, cu alte cuvinte ele împărtășesc modalități de expresie comune.

Prin urmare, putem spune că filosofia împărtășește, la o extremă, cu literatura, iar la cealaltă cu știința, o serie de moduri comune de expresie. Am văzut, mai sus, că Maurice Merleau-Ponty vorbește de moduri hibride de expresie împărtășite de filosofie și literatură. Cu știința, filosofia are în comun stilul clar și distinct, transparent, forma analitică și argumentativă, demonstrativă de construcție a discursului, de exprimare și comunicare a semnificațiilor filosofice.

Când spunem că filosofia împărtășește cu literatura și știința o serie de modalități expresive comune, nu spunem că filosofia le împrumută pe acestea din literatură și știință sau invers, deoarece este greu de spus cine dă și cine primește, la acest nivel al stilului. Mergem, mai curând, pe ideea că există forme expresive utilizate, de literatură, filosofie sau știință, într-un mod mai mult sau mai puțin specific fiecărui domeniu. Putem spune că unele predomină într-unul sau altul din cele trei domenii, dar este greu să spui că o anumită formă de expresie (din cele comune) este proprie doar unui domeniu și doar împrumutată în celelalte (că acestea din urmă nu au contribuit cu nimic la dezvoltarea acelei forme), întrucât acea formă reprezintă un uz particular al limbajului natural într-un domeniu.

Într-un interviu intitulat *Is There a Philosophical Language?*, Derrida se oprește asupra problematicei expresiei sau limbajului filosofic, asupra *specificului scriiturii filosofice*. Fiind provocat de interlocutor, cum că ar practica o scriitură literară în dauna uneia filosofice (argumentative), Derrida argumentează că niciodată nu a

⁶ Adrian-Paul Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 311.

reduc scriitura filosofică la literatură, dar că cele două sunt interconectate, regăsindu-se una în cealaltă. Scriitura sa - spune Derrida - nu sacrifică nici argumentația, dar nici poetica limbajului. La întrebarea interlocutorului - dacă există o scriitură specific filosofică, distinctă de alte forme de scriitură - Derrida afirmă că nu există o singură, specifică, pură și necontaminată scriitură filosofică. Filosofia este exprimată în limbajul natural, nu într-un limbaj formalizat și universal, însă anumite moduri discursive ale limbajului natural s-au impus ca filosofice (proceduri demonstrative, tehnici retorice și pedagogice).⁷

Plecând de la spusele lui Derrida, vom susține că nu există o singură și pură scriitură filosofică (un limbaj filosofic ideal), ci scriituri sau tipuri de scriitură filosofică, așa cum vorbim mai curând de *filosofii* decât de *Filosofie*. În acest context vom sublinia că scriitura fiind produsul individualității autorului („stilul este omul însuși”, spune Buffon), ea scapă universalizării. Începând cu Leibniz, unul din scopurile filosofilor și idealurile filosofiei a fost găsirea sau crearea unui limbaj filosofic universal, care să redea cu fidelitate ideea filosofică. Acest ideal nu s-a realizat, limbajul filosofic fiind considerat astăzi un uzaj particular al limbajului natural, un limbaj natural limitat ca polisemie de condițiile logice.

În ce măsură putem vorbi de un limbaj specializat în filosofie, având în vedere maxima amplitudine și cuprindere a acesteia: Existența? Plecând de la premisa că orice domeniu al cunoașterii umane produce un tip de discurs specific, putem vorbi de un discurs filosofic, specific prin vocabularul sau jargonul filosofic, însă și în acest caz vorbim, mai curând, de vocabulare filosofice. Marii filosofi au fost cei mai ideosincratici gânditori și scriitori, această situație fiind una din cauzele pentru care nu putem vorbi astăzi de o singură scriitură filosofică. Totuși, putem vorbi de un limbaj filosofic, care este, prin excelență, un limbaj conceptual-reflexiv, predominant argumentativ, dar nu putem vorbi de o scriitură filosofică pură, ci de tipuri de scriitură în filosofie.

Tipuri de scriitură filosofică. Plecăm de la textele unor autori precum: Rorty, Collingwood, Russell, Flonta, A.P. Iliescu, Liiceanu, Sălăvăstru, pentru a întemeia distincția între două tendințe esențiale în ce privește discursul filosofic: pe de o parte, discursul filosofic de factură analitică, care tinde spre idealul de științificitate, iar pe de altă parte, discursul filosofic de factură artistică, care are drept model arta (literatura). Dealtfel, știința și arta (literatura în

⁷ Jacques Derrida, „Is There a Philosophical Language?”, în: Elisabeth Weber (editor), *Points ... Interviews, 1974 - 1994*, Stanford University Press, Stanford, 1995, pp. 216-219.

special) sunt cele două domenii extreme cu care se învecinează și comunică permanent filosofia.

Astfel, în studiul *Filosofia ca știință, ca metaforă și ca politică*, Rorty atinge problema formei pe care o îmbracă discursul filosofic. Autorul aduce în prim plan trei tipuri de filosofare: filosofia scientistă, filosofia poetică și filosofia pragmatică. La o analiză mai atentă vedem, însă, că această clasificare nu respectă cerința unității criteriului, astfel încât după criteriul formei discursive rămân doar filosofia scientistă și cea poetică (filosofia pragmatică ținând de criteriul scopului)⁸.

Rorty atrage atenția, apoi, asupra unei diviziuni, în cadrul filosofiei, între scientism (ex. Husserl și pozitivismul) și anti-scientism (ex. Heidegger). Analog acesteia, autorul face distincție între o filosofie analitică (scientistă), pentru care metafora înseamnă o distragere de la realitate, și o filosofie nonanalitică (anti-scientistă), pentru care metafora (limbajul figurat am spune noi) reprezintă o cale de a scăpa de iluzia prinderii realității în limbaj. În raport cu filosofii analitici, cvazi-scientiști, care au drept ideal discursul științific, filosofii nonanalitici (ex. Nietzsche, Sartre, Derrida) „ar vrea ca opera lor să fie într-o relație directă cu literatura”⁹.

În *Deconstrucție și circumvenție*, Rorty face distincția între un discurs metafizic tradițional, a cărui reprezentanți pretind „că scriu într-o manieră clară, precisă, transparentă, mândrindu-se cu franchețea bărbătească, cu renunțarea la instrumentele «literare»” și un gen de discurs filosofico-literar, „acest gen de scriitură ar fi literatură care nu s-ar mai opune filosofiei, literatură care ar subsuma și cuprinde filosofia” într-o „textualitate nediferențiată”¹⁰. Prima manieră de a scrie filosofie este reprezentată astăzi și de scriitura filosofilor analitici. Autorul pledează pentru scriitura filosofico-literară, care elimină distincția filosofie-literatură, și odată cu aceasta distincția literal-metaforic, scriitură care uzează mai curând asociații noninferențiale decât legături inferențiale. Rorty tratează „scriitura tare” (fie tradițională, fie analitică) cu oarecare ironie („metafizicienii argumentativi virili”), considerând-o oarecum naivă. El susține, cu ajutorul lui Derrida, că modalitatea prin care putem scăpa de „colivia de fier a tradiției” este scriitura care face uz de asociațiile noninferențiale, în locul legăturilor inferențiale. Mai

⁸ Constantin Sălăvăstru, „Cum trebuie să scrie filosofii?”, în: Constantin Sălăvăstru (coordonator), *Argumentum*, Editura Fundației Academice AXIS, Iași, 2003, Nr. 2, p. 9.

⁹ Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*, Editura Univers, București, 2000, pp. 39-44.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 141, 150.

mult, sugerează Rorty, pentru ca filosofia să fie creativă și productivă, ea trebuie să fie „literară”, deoarece numai astfel un nou jargon îl poate înlocui pe cel existent, producând noul.

Collingwood, am arătat mai sus, face distincție între o scriitură tehnicistă sau scientistă și una literară sau artistică în filosofie, pledând pentru o îndepărtare de scriitura tehnicistă (care pare a fi superficială în filosofie) și o apropiere de cea literară, până la sinteza scriiturii filosofice și a celei literare într-o scriitură artistică¹¹. Iar Bertrand Russell, mergând pe aceeași linie, a făcut distincție între o filosofie populară și una tehnicistă.

Pe aceeași direcție, Mircea Flonta vorbește de două moduri de a face filosofie, „reflecția liberă” și „analiza conceptuală”. Prima „este promovată de intelectuali formați în tradiția umanistă clasică, autori care mănuiesc adesea cu virtuozitate un limbaj cu accentuate valențe expresive. Cealaltă este susținută de filosofi profesioniști sobri, modelați de acest stil de gândire pe care l-a consacrat filosofia analitică anglo-saxonă”.¹² Există - spune Flonta - diferențe vizibile între modurile de a scrie al reprezentanților celor două tipuri de filosofare, primii vor recurge la o „comunicare indirectă” (analogie, parabolă, alegorie, ironie, satiră sau comedie) pentru a trezi conștiințele, ultimii vor opta pentru expresia simplă și clară.

În *Critica raționalității discursive*, Sălăvăstru îl pune în opoziție, din punctul de vedere al formei discursive, pe Platon, „filosof dublat de un artist”, cu Spinoza, „filosof dublat de un scientist”, și face diferența între „idealul neopozitivist al discursului filosofic (idealul filosofului scientist) și idealul hermeneutic al discursului filosofic (idealul filosofului artist)”.¹³

Adrian-Paul Iliescu plasează discursul filosofic între discursul literar și cel științific, astfel încât filosofia se intersectează la o extremă cu literatura, iar la cealaltă cu știința. Iar Liiceanu vorbește despre genuri artistice și genuri științifice ale filosofiei.

Luând drept criteriu stilul scriiturii filosofice, și ca premise distincțiile autorilor invocați, vom susține distincția între două tipuri de scriitură filosofică: **scriitura analitică și scriitura artistică**. Stilul scriiturii artistice în filosofie este unul metaforic,

¹¹ Robin George Collingwood, „An Essay on Philosophical Method”, în: Berel Lang (editor), *Philosophical Style: An Anthology about the Writing and Reading of Philosophy*, Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1980, pp. 97-102.

¹² Mircea Flonta, „Analiza filosofică: o încercare de portretizare pe fundal contrastant”, în: Adrian-Paul Iliescu (ediție îngrijită de), *Cunoaștere și analiză*, All Educational, București, 1998, pp. 235, 239.

¹³ Constantin Sălăvăstru, *Critica raționalității discursive*, Polirom, Iași, 2001, p. 173.

figurat, retoric, literar, și, uneori, ambiguu și obscur. Stilul scriiturii analitice în filosofie este unul simplu, clar, riguros și argumentat, dar, uneori, arid și neplăcut.

Liiceanu ne sugerează, chiar, că putem să distribuim o parte din genurile filosofiei (jurnalul, epistola, prelegerea, cuvântarea, dialogul, fragmentul, eseul, tratatul, studiul) în cele două tipuri de scriitură filosofică propuse, chiar dacă autorul nu face aceasta după criteriul stilului. „Jurnalul, epistola, cuvântarea, dialogul, fragmentul, eseul și epica de idei pot fi numite genuri *artistice* ale filosofiei ... Sistemul filozofic, în schimb, este genul *științific* al filosofiei ...”¹⁴. Astfel, noi vom spune că unele genuri, cum ar fi jurnalul, epistola, cuvântarea, dialogul, fragmentul pot fi considerate drept scriituri artistice în filosofie, pe baza stilului literar, retoric sau artistic care le structurează expresia, iar tratatul și eseul (în sensul de articol sau referat academic) pot fi văzute drept scriituri analitice în filosofie, plecând de la stilul riguros și argumentat care le stă, sau ar trebui să le stea, la bază.

¹⁴ Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filozofia*, Humanitas, București, 1992, p. 57.

R. Rorty. Ironia și turnura ideologică

Emilian Mărgărit*

Following Rorty in his political ambitions through *Contingency, Irony and Solidarity*, some gaps appeared from his argumentative framework. The separation between private and public place stressed out the incomensurability of what it was hoped to provide for a new liberal community. Thus, it is hard to have a private irony and a public liberalism melted into the same person without the „pathernal” help of the ideology. The purpose of this paper is to emphasize the difficulties of Rorty’s political schema and to rise some questions upon his liberal solutions.

Prin „utopia liberală” a lui Rorty, ar trebui să recunoaștem că solidaritatea nu se întemeiază pe ceva împărtășit de noi toți. Solidaritatea nu se bazează pe Rațiune sau Teorie, ci mai curând ea ar trebui realizată cu ajutorul imaginației, prin intermediul căreia devenim sensibili față de detaliile concrete ale durerii și umilirii ființelor umane din jurul nostru. Criticii literari și romancierii sunt mult mai utili în atingerea acestor scopuri decât filosofii sau specialiștii în științele sociale¹. În cultura acestei utopii liberale, nu am căuta să întemeiem vocabulare „ultime”, nici nu ne-am mai imagina răspunsuri la întrebări precum „De ce îți pasă de umilirea străinilor?”, ci am urma linia istorismului și a nominalismului și am ridiculiza căutarea esențelor și a naturii umane. Eroii sau eroinele noastre ar fi poeții, creatorii de sine, suficient de norocoși să poată crea ceva din contingențele care le constituie viața. Într-o astfel de utopie liberală, căutarea obsesivă a Adevărului, Obiectivității, Realității, Raționalității sau Argumentării ar fi depășite prin joc și metaforă².

În urma celor susținute de Rorty în *Contingenta, Ironie și Solidaritate*, „ironistul” pare să se situeze în conflict cu „liberalul”; „[...] metafizica este țesută cu retorica publică a societăților liberale

* Emilian Mărgărit este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ Cf. R. Rorty „Ironia privată și speranța liberală”, în *Contingenta, ironie și solidaritate*, Traducere și note Corina Sorana Ștefanov, Editura ALL. București. 1998, pp. 143-144.

² Cf. Radu Neculau, „Cunoașterea ca solidaritate”, în *Filosofii terapeutice ale modernității târzii: hermeneutică, teorie critică, pragmatism*. Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 112-114.

moderne.”³ Prin extensie, avem conflictul „privat” – „public”. Încercările liberalului vizează găsirea unui temei comun, un „principiu unificator”, un „adevăr fundamental”, o „intuiție adâncă privind natura noastră” care îi va justifica normele de toleranță și de evitare a cruzimii pe care Rorty le adoptă în mod explicit. Ironistul dimpotrivă. Menținerea diferenței celor două sfere separate înseamnă că este posibil pentru o persoană să fie atât liberală, cât și ironică. Ceea ce „unește” cele două dimensiuni incomensurabile ale aceleiași persoane este solidaritatea umană față de anumite valori și instituții „nejustificate” menite să diminueze suferința, durerea, umilința. Ironistul „[...] crede că *singura* legătură socială de care e nevoie este recunoașterea unei susceptibilități comune de a suferi umilirea”⁴.

Rorty se confruntă cu încercarea de a face liberalismul atractiv și cu continuarea lecturii autorilor ironici. Cum putem „construi” un liberalism atractiv când acesta reprezintă o creație a filosofilor și a metafizicienilor denunțați de acesta tocmai pentru lipsa lor de ironie? Cum să universalizăm solidaritatea când nu mai avem la dispoziție nici un mijloc, nici un criteriu sau principiu pentru a o face? De ce să fim mai degrabă toleranți, solidari și liberali, decât opusul acestora, atâta timp cât putem redescrie orice în virtutea faptului că vocabularele ultime sunt contingente? Răspunsul acestuia pare a se contrazice când dă prioritate doar solidarității, însă în același timp, întrebările formulate sunt „depășite” deoarece depind de atitudinea filosofică pe care Rorty o descrie drept contingentă (atitudine caracteristica liberalismului recent al culturii occidentale). Sugestia împământenită de Rorty este că nu putem spune decât că „trebuie” să fim în același timp și ironici și liberali pentru că acesta este cel mai bun lucru care ni se poate întâmpla, chiar dacă nu putem justifica afirmativ⁵.

Dacă prin „solidaritate” înțelegem mecanismul prin care putem unifica dimensiunea ironică și cea liberală a persoanei și dacă printr-o atitudine de simpatie față de suferință, umilință și durere obținem exact tipul necesar de motivație pentru a construi instituții și a inspira practici politice liberale, atunci impulsul filosofic de a „argumenta” pornind de la principii „obiective” în favoare unor instituții sau practici trebuie abandonat⁶.

³ R. Rorty „Ironia privată și speranța liberală”, în *Contingentă, ironie și solidaritate*, p. 147.

⁴ *Ibidem*, p. 160.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 165.

⁶ Cf. James J. Winchester, „Aesthetics and Morality”, în *Nietzsche's Aesthetic Turn*, State University of New York Press, 1994, p. 162.

Ceea ce ar trebui să înlocuiască acest tip de filosofie ar fi încercarea de a rezolva, pragmatic, probleme sociale și politice specifice, de a urma impulsurile etice ale tradiției culturii liberale occidentale și spiritul coroziv al ironiei în dizolvarea prejudecăților. Mai simplu, dacă solidaritatea devine liantul social, putem vorbi de o democrație prioritară filosofiei⁷.

Ceea ce ar trebui să ne ghideze nu este argumentarea riguros filosofică, lipsită de presupoziii, pornind din surse a căror evidență este axiomatică, ci justificarea politicii liberale de pe poziția contingentă a culturii civice occidentale „iluminate”⁸

Separția între spațiul public și cel privat, pusă în discuție ceva mai sus, se sintetizează persuasiv în solidaritate și pe nota accentuată acordată perfecțiunii private. Practic, spațiul privat este cel ce conduce spre solidaritate, căci autonomia privată se deschide, corelându-se cu aceea a unei minime moralități, toleranța sau luarea în calcul a alterității prin cruzimea suferința, de care suntem capabili, de altfel singurul liant social al noii comunități. „Singura legătură socială de care e nevoie este recunoașterea unei susceptibilități comune de a suferi umilirea.”⁹ Este suficientă această minimă moralitate, acest proces de auto-afectare îndreptat univoc spre posibilitatea de a provoca suferința, și ce regim încadrează această suferință pornind de la normele unei comunități ironice liberale?

La cum înregistrează Rorty regimurile de putere, singura problema și motivul „eșecului” acestora e datorat intruziunii metafizicii tradiționale sau mai exact, a vocabularului pe care îl utilizează acestea. Uimitor de simplu, odată cu o bună infuzie nominalistă, pragmatistă s-ar genera o societate „perfecționată”, deși în programul său politic sunt destule incoerențe.

Dacă o persoană este un vocabular încarnat, o rețea de credințe și opinii, e nevoie ca în comunitatea respectivă să fie împartășite o serie de credințe comune. Dacă singura justificare ideologică a acestui regim politic este solidaritatea și legitimarea perfecționării private este dată de această solidaritate, avem o formă ghidată de lectură și perfecționare, iar rolul intelectului în aceasta comunitate este politruc-pedagogică, anume de a corija simțul

⁷ Cf. Giovanna Borradori, „After Philosophy, Democracy, Richard Rorty”, în *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, 1994.

⁸ Cf. Richard Rorty, „Liberalismul burghez postmodern”, în *Obiectivitate, Relativism și Adevăr: Eseuri filosofice I*, traducere de Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, 2000, pp. 348-349.

⁹ *Idem*, „Ironia privată și speranța liberală”, *op. cit.*, p. 160.

comun, de a forma un nivel epistemologic al simțului comun, mediu al „maturității ironiste”, de a fi ghizi ai coeziunii sociale¹⁰.

„Pragmatist should see themselves as working at the interface between the common sense of their community, a common sense much influenced by Greek metaphysics and by patriarchal monotheism ... They should see themselves as involved in a long-term attempt to change the rhetoric, the common sense, and self-image of their community.”¹¹

Oare emiterea unor permise de neședere în grila de lectură a viitorilor ironiști nu e motivată ideologic? O tradiție filosofică va fi expulzată pe motivul unor slabe sau inexistente cochetării cu liberalismul. De vreme ce suntem doar un vocabular, filosofi nu au încercat decât să lucreze cu un set nou de cuvinte, diferit de cel comun cu dorința de a nu fi redescris¹², pentru a-și asigura o formă de autonomie nepermisă într-o societate rortiană. Au dobândit autonomie, și-au agonisit un spațiu privat incapabil de a lucra în sfera publică. Cenzura rortiană lucrează astfel: Adevărul comunității a fost, va fi și este solidaritatea; întrucât spațiul privat este destinat unei re-creerii ce asigură solidaritatea, cine lucrează doar de dragul autonomiei este exclus. Rorty face astfel pregătirile pentru o nouă comunitate și lucrează pe furiș la fundația ideologică a acesteia, putând observa astfel de ce “Ideologia este totodată reprezentare a realului și obturare a posibilului”.¹³ Deși antifundamentalist când vine vorba de epistemologie, în plan politic are asigurată o reprezentare **reală** și un **adevăr** al comunității. Cu toate că se vrea receptat fără încărcatura taxonomică, în cazul interpretării are selecții riguroase față de inclinațiile politice, mai mult sau mai puțin explicite, ale autorilor.

Nu vrea explicit o astfel de societate (comunitate ironic-liberală), ci vorbește precaut despre speranță, în genul unei idei regulative la Kant, - o speranță directoare. Sunt cel puțin două strategii argumentative utilizate de Rorty pentru a-și camufla

¹⁰ Cf. *ibidem*, „Ironia privată și speranța liberală”, *op. cit.*, pp. 152 - 154.

¹¹ James Connant, „Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell” în *Rorty And His Critics*, Edited by Robert B. Brandom, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2001, p. 300. “Pragmatistii ar trebui să se vadă ca lucrând la interfața între sensul comun al comunității lor, un sens comun influențat, în mare măsură, de metafizica greacă și de monoteismul patriarhal. Ar trebui să se vadă ca implicați într-o încercare, pe termen lung, de a schimba retorica, sensul comun și imaginea de sine a comunității lor.”

¹² Cf. Richard Rorty, „Autocreație și afiliere Proust, Nietzsche” în *Contingentă, Ironie și Solidaritate*, p. 169.

¹³ P. Ricoeur, “Căutarea unor criterii ale fenomenului ideologic” în *Eseuri de hermeneutică*, traducere Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 210.

pretențiile profetice. Primul argument vizează separația public-privat și privește rostul constitutiv al acesteia în prezervarea libertății.

I. „Acea parte a vocabularului final liberal ironist ce are a face cu acțiunea publică nu va fi niciodată subsumat sau nu va subsuma niciodată restul vocabularului său final.”¹⁴ Se înțelege astfel că vocabularul final arondat spațiului privat nu va fi afectat de setul de credințe ce acționează în sectorul public, însă problema se așează în faptul că limbajul public nu poate fi modificat odată ce vocabularul privat ar conduce/cere o modificare a acestuia. Coeziunea socială exprimă nivelul epistemologic al ideologiei fructificată ca opinie comună, în sensul de set comun de credințe poziționate la nivelul vocabularului public. A cere ca acesta să nu poată fi reformulat de către cel privat, cât și ca ele două, adică cel public și cel privat, să fie un tot coerent reprezintă o obturare a posibilităților de modulare politică al unei comunități cu atât mai mult cu cât Rorty susține o contingentă a vocabulelor.

[...] the pragmatist's ethnocentric solidarity in public life would tend to breed an uncritical conformism to the status quo which would block out meaningful reflection on the worthiness of our community's convictions.”¹⁵

Este promulgat un „sfârșit al istoriei”, o înțepenie în regimul ironic liberal, pe care Rorty pare a-l considera cel mai bun sistem politic din toate sistemele politice posibile. Și deoarece „[...] pretenția la legitimitate a unui sistem al puterii depășește totdeauna înclinația noastră de a crede în legitimitatea lui naturală”¹⁶, funcția justificativ-integratoare a solidarității devine una coercitivă, lucrând doar pentru a legitima autoritatea (funcție de disimulare).

Ideologia are o funcție pozitivă atunci când lucrează tematic la fundația unei comunități, “muncind” liantul social, integrând și justicând o modalitate politică a comunității și o funcție negativă când devine doar vehicul de justificare al autorității, disimulativă în raport cu comunitatea pe care o unește, impunând un regim de dominație. Ideologia asigură mutația unui sistem de gândire într-un

¹⁴ Richard Rorty, „Autocreație și afiliere Proust, Nietzsche”, *op. cit.*, p. 202.

¹⁵ Charles B. Guignon, „Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism” in *The Interpretative Turn*, Edited by David R. Hiley, James F. Bohman and Richard Shusterman, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991, p. 92. „[...] solidaritatea etnocentrică a pragmatistului în viața publică va tinde să cultive un conformism necritic al status quo – ului care ar bloca reflecția plină de sens asupra importanței convingerilor comunității noastre.”

¹⁶ P. Ricoeur, „Ideologia și utopia: două expresii ale imaginarului social”, *op. cit.*, p. 179.

sistem de credințe, de aceea riscă să devină lipsită de transparență, instanță necritică schematică și simplificatoare, manifestându-se politic prin elemente ritualizate, stereotipe. Utopia este contraponderea ideologiei, „dizolvând” funcția integrativă a acesteia. Utopia reprezintă „neștiutul”, „nelocul” ce asigură combinatorica sistemelor politice, posibilizarea strategiilor de putere. Ea este vectorul schimbărilor politice, ținând deschisă posibilitatea unui altceva¹⁷.

Autenticitatea obținută printr-un travaliu al autocreerii înțeleasă prin și ca obținere a unui vocabular final, e o traiectorie necesară înscrisă prin refuzul de a fi rescris în vocabularul-impersonalului „se”. E o formă de rezistență și de recunoaștere a dispozitivului de putere ce înregistrează suveran o dispunere de limbaj.

Tonalitatea afectivă ce remite un astfel de “vocabular - aruncat” spre autenticitate e contingenta, o facticitate ce trebuie asumată ca factor generativ al unei bune dispuneri în sfera privată cu deschideri comunitare, manifestându-se ca un proces continuu de auto-afectare față de o alteritate (comună, liberală). De aceea, nu considerăm problema separației public-privat ca având de înfruntat doar o problemă de genul celei oferite de Wittgenstein, sub numele de argumentul limbajului privat. Un vocabular privat aflat mereu sub șlefuire e incomensurabil cu cel public și deci, comunicarea neavând un fond comun, e imposibil de întreținut, or reținem problema limbajului privat în varianta davidsoniană având ca paradigmă a înțelegerii modul în care operăm cu metafore.

Odată aflați într-un proces comunicațional a cărui miză e înțelegerea, vom proceda prin predicții intuitive bazate pe contextul în care se produce comunicarea sau pe felul în care am interacționat anterior din punct de vedere lingvistic. Problema autocreației la nivelul vocabularului privat se traduce aici ca problemă ivită din faptul că o estetizare totală a acestuia ar face comunicarea imposibilă pe fondul nepredictibilității acestuia ca urmare a „privatizării” totale.¹⁸ Însă tocmai conceptul de re-creere sesisează o formă comună, pe a cărei structură se pornește modificarea. Ironia este inerent privată și reactivă¹⁹.

¹⁷ Vom lucra cu conceptele operatorii mai sus descrise, din P. Ricoeur, “Căutarea unor criterii ale fenomenului ideologic” și “Ideologia și utopia: două expresii ale imaginarului social”, *op.cit.*

¹⁸ Cf. Richard Schusterman, „The Problem of Aesthetics”, in *Habermas and Pragmatism, Edited by Mitchell Aboulafia, Myra Bookman and Catherine Kemp*, Routledge, London, 2002, pp.173–174.

¹⁹ Cf. Richard Rorty, „Ironia privată și speranța liberală”, *op. cit.*, p. 155.

Motivul separației implică o turnură ideologică mult mai problematică decât cea ivită în contextul unei filosofii a limbajului. Ținta separației privat-public este, în opinia lui Rorty, o libertate sporită a individului în mediul comunitar liberal. Pare totuși puțin probabil ca încercările unui individ ce-și deprinde în privat un limbaj „anormal” să asigure o libertate reală.

Sugestia rortiană constă în faptul că ne vom realiza libertatea când nu vor exista constrângeri asupra modului în care ne interpretăm, altele decât cele pentru care optăm - standarde estetice emise și admise de noi înșine. Cu toate acestea, modalitățile private în care ne creăm sunt multiple, iar fiecare dintre ele este egală din punct al vedere al standardelor estetice pe care le asumăm. Faptul că nu ne putem cantona într-un vocabular stabil ce ne-ar putea furniza standarde estetice preferabile pentru un mod ales de creare, împinge alegerile noastre sub directiva inclinațiilor. Astfel, „Freedom is indistinguishable from compulsion. Thus, there is no reason to accept Rorty’s experimentalist faith that expanding our sense of the available options will lead to genuine freedom just by liberating us from a narrow and one-sided view of things. For where there is no pre-given moral map to help us identify the paths worth following, the endless multiplication of possibilities in the quest for <self-enlargement> seems to lead to the kind of distraction and dispersal that destroys genuine freedom”²⁰.

O altă problemă ivită cu separația privat-public este locul de unde vorbește Rorty despre aceasta. Pare că e nevoie de o privire obiectivantă, exterioară asupra practicilor noastre sociale, pentru a surprinde o imagine a individualității noastre, prinse într-un trafic continuu, între absorbția într-un discurs normal și inventarea unor tipuri de discurs anormal – de aici proiectarea unui “cincinal” întru desăvârșirea comunității liberale – și practicile noastre sociale, într-un mod pseudo-științific, ca „joc” al diferitelor comunități particulare. Însă, tocmai validitatea acestui gen de proiect social, fundată epistemologic, era tocmai ceea ce Rorty încerca să pună definitiv deoparte. Se pare că „[...] his critique of the epistemological tradition therefore must surreptitiously presuppose the initial

²⁰ Charles B. Guignon, “Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism”, *op.cit.*, p. 93. „Libertatea e indistinctă de pulsuni. Prin urmare, nu există nici un motiv să acceptăm credința experimentalistă a lui Rorty că lărgirea sferei opțiunilor valabile va conduce la o libertate genuină, scăpându – ne de o privire îngustă și unilaterală a lucrurilor. Întrucât nu există nici o hartă morală pre – dată care să ne ajute să găsim căi ce merită urmate, eterna multiplicare a posibilităților în chestiunea perfecțiunii sinelui pare să sucă la un soi de distracție și de dispersie care distruge libertatea genuină.”

validity of the very tradition as a basis for developing his pragmatist descriptions”²¹.

După cum am văzut, Rorty întâmpină dificultăți în a-și rezerva un loc „stabil” pentru a administra o cură pragmatistă practicilor noastre sociale. Astfel, poziția etnocentristă a comunității liberale poate fi sincer înțeleasă ca un angajament idiosincratic față de idealul libertății originat în Iluminism, iar nu ca o imposibilitate constitutivă a comunității în a-și valida opțiunile politice, „[...] our ability to see everything we do as <play> undermines our ability to see why we would *want* to see things in this way.”²² Poziția socio-istorică a analizei rortiene e neverosimilă de vreme ce nu poate da seama de condițiile ce fac practicile noastre sociale, posibile.

Al doilea argument vizează presupusa neputință a ironiei de a susține un program politic.

„[...] nu pot continua pretinzând că ar putea sau s-ar cuveni să existe o cultură a cărei retorică publică să fie ironistă. Nu-mi pot imagina o cultură care și-a socializat tineretul în așa fel încât să-l facă să se îndoiască permanent de propriul proces de socializare.”²³ O astfel de afirmație pare să spulbere orice încercare de a-i atribui statutul de inginer social, însă distribuția argumentativă nu este tocmai potrivită. Dacă utopia liberală rortiană este fundată pe „[...] intricately-texture collage of private narcissism and public pragmatism”²⁴, atunci vocabularul public în care sunt prinse mizele noii societăți fac obiectul conținutului pedagogic/ideologic, iar ironia nu ar fi decât o „metodă” prin care se asigură solidaritatea. Ironia este noua propedeutică a comunității liberale, ea dislocă din retorica publică elementele rezidual – metafizice și asigură jocul fondator al solidarității.

Virtuțile curative ale acesteia trebuie făcute un bun public pentru a facilita separația public-privat, cât și scopul acesteia (solidaritatea), iar mecanismul sensibilizării presupune o grilă pragmatistă de lectură. Atât timp cât separația public-privat, respectiv vocabular public (normal) – vocabular privat („anormal”) este menținută, îndoiala asupra propriului proces de socializare este suspendată. De vreme ce efectele vocabularului privat nu pot

²¹ *Ibidem*, p.94. „[...]critica sa adusă tradiției epistemologice trebuie, așadar, să presupună, în substrat, validitatea inițială a tradiției ca fundament pentru dezvoltarea descrierilor pragmatiste.”

²² *Ibidem*, p. 96: „[...]abilitatea noastră de a vedea tot ce facem ca pe un <joc> subminează abilitatea noastră de a vedea motivul pentru care *am vrea* să privim lucrurile în acel mod.”

²³ Richard, Rorty, „Ironia privată și speranța liberală”, *op. cit.*, p. 155.

²⁴ *Idem*, „Response to Jacques Bouveresse”, în *Rorty And His Critics*, p.148.

afecta status-quo-ul vocabularului public, cum se poate susține că ironia ar fi un impediment constitutiv al comunității liberale?

Autonomia asigurată de spațiul privat este referențial liberală deoarece limitele operaționale, între care se poate desfășura aceasta, sunt derivate ca cerințe ale lucrului public. În acest sens autonomia are repercursiuni estetice, însă nu morale. Felul în care dorim să ne descriem este o chestiune privată, pe când modul în care interacționăm social, cât și practicile instituționale sunt normate de felul în care comunitatea lucrează cu un vocabular public sau poate de cum vocabularul public întrețese formal condițiile de justificare ale autorității liberale.

Totuși dacă o persoană este „un sistem coerent de credințe și dorințe”/ „vocabular încarnat” înseamnă că modul în care comunitatea „concepe” să se vorbească e definitorie pentru modul în care ne recreem. Dacă vocabularul public are o insistență ideologică nemodificabilă cum poți rămâne coerent fiind liberal ironist (doar liberal ironist) în sfera publică și fundamenalist religios în cea privată?

Odată cu depășirea paradigmei epistemologice reprezentationaliste din filosofie, cerințele unei investigații vor cunoaște, pentru Rorty, o turnură interpretativă, având ca miză edificarea. Respingând asocierea cu logica descoperii și idealul științific al metodicității, hermeneutica ne pune la dispoziție un instrument prin care ne edificăm pe măsură ce adoptăm vocabularul mai adecvat al interacțiunii interpersonale. Rorty înzestrează însă, interpretarea cu veleități morale și pulsioni stabilizatoare în democrație, produsul finit fiind ironistul liberal. Vom marca prin întrebări rezervele față de anumite concepte rortiene.

Dacă nu se poate susține un cadru taxonomic pentru a garanta o interpretare adecvată, de ce s-ar susține o lectură ideologică, una care amendează autori pe motivul unor slabe sau inexistente cochetării cu liberalismul? Cât de legitimă e înregimentarea exclusiv liberală a filosofiei?

Cum e posibilă înțelegerea celui alt dacă există o opacitate produsă de rigiditatea etnocentrismului comunității noastre? Câtă pluralitate poate deschide și tolera o comunitate care are ca punct de plecare „noi, liberalii”? Există numai un regim al suferinței, cum înțelege un creștin, musulman, hindus acest regim?

Cum poate garanta Rorty diferența calitativă a acestui vocabular (liberal), de vreme ce toate vocabularele sunt contingente și nu poate exista o privire din afara care să decide în acest fel? Câtă libertate poate garanta un spațiu privat în care nu există

repere morale? Modificările survenite în acestea par a fi rodul simplelor pulsioni, deci ce se poate alege și pe ce criterii s-ar face?

Separația privat-public intervine în „tactica remodificării”, limitele ar fi impuse de solidaritate, însa cu un vocabular public constant(liberal) și cu un vocabular public deschis oricarei modificări; ce altceva decât o insistență ideologică exclusiv justificativă ar păstra ambițiile politice doar în sfera privată? Dacă o persoană este un „sistem coerent de credințe si dorințe” cum e posibil să fie liberal în sfera publică și fundamentalist religios sau anarhist în cea privată? De ce și cum e posibil de legitimat, ca solidaritatea să se îplinească doar pe un fundal instituțional liberal?

Recunoaștere, ficțiune și creativitate

O epistemologie a proceselor neurocognitive

Ion Vezeanu*

Le problème de la reconnaissance est un des plus anciens de la philosophie. Pourtant nous ne disposons pas de véritables théories de la reconnaissance. L'auteur distingue entre la thèse triviale, de type linguistique, qui affirme que la reconnaissance succède au processus de connaissance, selon l'étymologie même de ces notions ; et la thèse proprement dite qui soutient que la reconnaissance est prééminente à la connaissance. Définie comme identification, la reconnaissance est un processus cognitif déterminant pour tout autre mécanisme de connaissance. Ainsi on peut expliquer le dilemme antique platonicien de la réminiscence, mais aussi les processus de fiction et de créativité qui intéressent tant les chercheurs contemporains, lorsqu'il s'agit de trouver une bonne théorie de l'apprentissage et de l'éducation. Ainsi, l'auteur propose une définition de l'intelligence, en faisant appel à une problématique platonicienne, s'appuyant sur des définitions leibniziennes, sur la critique cartésienne et en considérant les tests cognitivistes contemporains de type Turing.

Încă din perioada *Dialogurilor* lui Platon¹, problema „recunoașterii” a căpătat veleitățile unei adevărate dileme filosofice perene. Totuși, acest concept, pe cât de vechi pe atât de important, este tratat de-a lungul istoriei filosofiei într-un mod sporadic și aproape arbitrar. Într-adevăr, este uimitor faptul că *recunoașterea* nu constituie practic niciodată, în teoriile filosofice, tema unui studiu, care să-i fie consacrat în mod direct și exclusiv. Noțiunea de *recunoaștere*, comparată cu „sora sa mai mare” *cunoașterea*, nu dispune nici cel puțin de o teorie epistemologică contemporană. Există diferite teorii ale cunoașterii, în număr la fel de important ca și concepțiile filosofice, astfel încât acestea formează un domeniu distinct al filosofiei: *gnoseologia*. Însă nu există cu adevărat teorii ale recunoașterii, dacă am urma întru totul spusele lui Paul Ricœur: „Este un fapt adevărat că nu dispunem de teorii ale

* Ion Vezeanu este cercetător la Universitatea din Grenoble 2, profesor la Facultatea de filosofie ICP, Paris.

¹ *Menon* 81b-c, 85c-d; *Phaidon* 72e-77a și *passim*. Platon revine constant asupra problemei reminișcenței; vezi *Phaidros* 249b-c, *Theaitetos* 149a, *Republica* 510d, 514a etc.

recunoașterii, demne de acest nume, tot așa cum există una sau mai multe teorii ale cunoașterii”².

Cuvintele filosofului francez sunt exagerate, deoarece putem indica cel puțin o teorie majoră a recunoașterii, teoria reminiscenței (*anámnesis*) a lui Platon, prin care filosoful grec susține că cunoașterea este o formă de re-amintire a unor adevăruri originare uitate și pe care sufletul are capacitatea să le recunoască. Deasemeni, există anumite analize carteziane legate de problema creativității în limbaj, a inovării, a învățării, a recunoașterii noilor semnificații; mai putem invoca principiile leibniziene de indiscernabilitate în strânsă legătură cu recunoașterea; deasemeni, putem aminti teoria fregheană a semnelor și a reprezentării, în legătură cu înțelegerea semnificației și cu explicarea proceselor ficționale. Dar, chiar dacă sunt exagerate, remarcile lui Paul Ricœur au meritul de a indica vidul teoretic care există în istoria filosofiei occidentale în jurul conceptului de recunoaștere.

Strâns legată de noțiuni cruciale ca reminiscența, cercetarea, identificarea, semnificarea, inteligența, creativitatea, învățarea, educația și inovația, antinomia *recunoașterii* poate fi tratată în prezent cu instrumente logice și epistemologice mult mai eficace. Paradoxul filosofic a fost formulat pentru prima dată de Platon într-un dialog dintre Menon și Socrate:

—Și cum vei proceda Socrate pentru a căuta [cerceta] un lucru despre care nu știi deloc ceea ce este? Printre lucrurile pe care le ignori, care este cel pe care îți propui să îl cauți? Chiar dacă presupunem că printr-o șansă extraordinară dai peste el, cum vei ști că acesta este, dat fiind că nu l-ai cunoscut niciodată?

—Înțeleg ce vrei să spui, Menon. Vezi bine câte dispute provoacă acest subiect pe care-l servești pe tavă, că nu este posibil pentru om de a căuta nici ceea ce cunoaște, nici ceea ce nu cunoaște! Nu ar putea căuta ceea ce cunoaște, deoarece îl cunoaște, și în acest caz numai are nevoie să-l caute; și nici ceea ce nu cunoaște, din motivul că nici nu știe ceea ce trebuie să caute³.

Ceea ce avea aerul unui sofism antic reprezintă în realitate o dilemă filosofică contemporană reactualizată și interdisciplinară. Cum este posibil să cunoaștem ceva nou, dat fiind că noi recunoaștem ceea ce este deja cunoscut? Or dacă este vorba despre ceva deja cunoscut, atunci nu mai este ceva nou. Altfel spus, dacă este ceva recognoscibil, atunci nu este nou și dacă este nou, atunci nu este recognoscibil. Deci cunoașterea nu este posibilă!

² P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 9.

³ Platon, *Ménon*, 80 c - 81 a, în *Dialogues*, tr. fr. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 342.

Consecințele negative care pot fi trase din acest argument enigmatic sunt numeroase: inaptitudinea de a învăța, incapacitatea de a înțelege, imposibilitatea de a crea, neputința de a inova, inutilitatea inteligenței, eșecul educației etc. Este de la sine înțeles că nu putem rămâne la o astfel de constatare negativă, deoarece toate experiențele noastre infirmă această concluzie sceptică ca să nu spunem *agnostică*. Însă ceea ce arată argumentul socratic este absența unei teorii satisfăcătoare a *recunoașterii* sau, ceea ce revine în fond cam la același lucru, lipsa unei teorii a *învățării* și a *educației*.

Este deci necesară explicarea câtorva dintre aspectele cele mai importante ale acestei noțiuni : mai întâi prin discuția *etimologică*; după aceea, în raportul ei cu *identificarea*, *semnificarea* și *ficțiunea*; și în fine, prin analiza comună a altor noțiuni ca *inteligența* și *creativitatea*, care referă la un același tip de proces cognitiv aplicabil, de exemplu, modurilor de expresie artistică. Acestea din urmă sunt destul de numeroase și de aceea, în acest studiu, vom face apel doar la exemplul *creativității în limbaj*. Argumentul filosofic care stă la baza acestui plan este simplu: *i*) etimologia noțiunii de „recunoaștere” este o dovadă în sensul tezei triviale (recunoașterea succede cunoașterii empirice); *ii*) dar această concepție este insuficientă, deoarece nu explică paradoxul antic al cunoașterii și nici situațiile de succes, când recunoașterea este posibilă în absența cunoașterii ; *iii*) definit ca identificare, procesul cognitiv de recunoaștere poate fi mai bine înțeles datorită proprietăților logice și epistemice ale relației de identitate ; *iv*) astfel, identitatea reflexivă ($a = a$), analitică *a priori*, corespunde procesului cognitiv de recunoaștere, iar identitatea ($a = b$), sintetică *a posteriori*, corespunde cunoașterii empirice; *v*) faptul că identificarea analitică este esențială din punct de vedere logic identificării sintetice, ne conduce la concluzia că: recunoașterea este *preeminentă* cunoașterii.

1. Etimologie și dificultăți filosofice

Conceptul de „recunoaștere” este cu atât mai important cu cât este mai ignorat. Folosirea lui în limbajul curent produce numeroase confuzii între : cunoaștere, identificare, clasificare, individuare, reducere, distingere, diferențiere, discernare, discriminare, explicare, definire, înțelegere etc. În afara acestor confuzii, apar dificultăți grave atunci când trebuie explicat procesul efectiv de recunoaștere cu ajutorul *tezei triviale*, această concepție pe care o aplicăm toți, fără excepție, în activitățile noastre cognitive cotidiene: am făcut cutare experiență (perceptivă, de învățare,

emoțională etc.); după aceea, cu ajutorul memoriei, vom recunoaște faptul respectiv, când ni se va oferi din nou ocazia.

1.1 Teza trivială

Prizonieri indiscutabili ai limbajului, noi avem mai degrabă tendința de a raționa, de a judeca sub formă lingvistică : mai întâi există cuvântul „cunoaștere” căruia i se adaugă prefixul „re” pentru a se obține un alt termen compus „re-cunoaștere”. Se pare că procesul etimologic de formare a cuvântului „recunoaștere” a urmat aceeași succesiune care apare în uzajul lingvistic. Orice dicționar pertinent ar trebui să indice acest mecanism.

În greaca veche se pot distinge formele verbale și formele nominale: verbul *gignōskein* înseamnă „a cunoaște”; din forma nominală *gnōsis* „cunoaștere” a rezultat *gnōstikos* „apt a cunoaște” și *diagnōstikos* „apt a discerne”. În latină, există două forme diferite: *gnādans* și *gnōn*. Prima formă are mai multe ocurențe printre care *gnarus* „care știe”, *ignarus* „care ignoră”, *narrare* „a face să fie cunoscut”, „a povesti” etc. Cea de-a doua formă are de asemenea mai multe ocurențe printre care *cognōscere*, *cognitus* „a cunoaște” aflat în competiție în latina vulgară cu *accognitare*; *nobilis* „cunoscut” și *ignobilis* „necunoscut” etc. Alte cuvinte formate din latină, care fac parte din aceeași familie cu *cognoscere*, au apărut în franceză mai târziu: *méconnaître* (sec. al XII-lea) „a ignora”, *reconnaissance* (sec. al XI-lea; dar mai întâi *reconoistre*, în franceza veche, sec. al IX-lea, rezultat din lat. *recognoscere*) „semn de reuniune, de asamblare” și în secolul al XIII-lea cu sensul de „act de a recunoaște ca fiind adevărat”⁴. Ultima ocurență, care ne interesează în perspectiva recunoașterii unui obiect, a unui concept sau a unui fapt, a apărut două secole mai târziu în limba franceză decât termenul *cunoaștere*. Forma italiană *riconoscere* și cea spaniolă *reconocer* au aceeași rădăcina latină.

Aceste simple observații de ordin etimologic demonstrează că la nivel pur lingvistic cunoașterea precede din punct de vedere istoric (în timp) recunoașterea. Dar dacă am rămâne la acest nivel etimologic ar însemna că susținem teza trivială, conform căreia cunoașterea este o condiție necesară a recunoașterii. În plus față de aspectele lingvistice, există motive filosofice importante, care ne determină să concepem recunoașterea în general ca pe o formă de cunoaștere : faptul că o întreagă tradiție empiristă a filosofiei occidentale moderne, de factură anglo-saxonă, sugerează că

⁴ J. Picoche, *Dictionnaire étymologique du français*, p. 115-116; și mai ales A. Rey (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 3, Paris, Le Robert, 2006, p. 3117.

recunoașterea nu este decât un proces ulterior care intervine după ce am efectuat o anumită experiență cognitivă (de învățare, perceptivă, psihologică sau acțională). Prin urmare, recunoașterea apare în această perspectivă ca o poziție secundară față de o activitate care ar prima: *experiența*.

Însă dacă acceptăm această concepție naivă nu vom putea evita faimosul sofism: *post hoc, ergo propter hoc*⁵. Faptul că activitatea de recunoaștere succede din punct de vedere istoric activității de cunoaștere, nu înseamnă că cea din urmă dă naștere celei dintâi. Zilele și nopțile se succed, fără ca unele să fie cauzele logice sau ontologice ale celorlalte. Este greu de crezut că mecanismele neurocognitive funcționează conform regulilor lingvistice. De aceea, propunem o ipoteză de cercetare care să ne permită să depășim și să completăm teza trivială, pentru că aceasta din urmă nu poate explica câteva probleme esențiale.

1.2 Câteva probleme – ipoteza de cercetare

Chestiunea recunoașterii, înțeleasă ca proces sau activitate cognitivă, nu este atât de simplă în plan gnoseologic. De exemplu, este posibil să recunoaștem pe cineva fără a-l fi întâlnit vreodată, doar după descriere sau conform unor trăsături și indicii distinctive transmise de altcineva. Deasemeni, recunoaștem un obiect din puncte de vedere diferite, ba chiar dintr-o perspectivă pe care nu am experimentat-o niciodată. Ne putem imagina cum s-ar prezenta un obiect dacă ar fi perceput într-o altă dimensiune. De exemplu, plecând de la planurile bidimensionale desenate de un arhitect, putem reconstitui obiectul în trei dimensiuni⁶.

Cum se poate explica că sunt trimiși cercetășii în recunoaștere, în teren inamic, necunoscut? Putem recunoaște cutare pictor doar după un tablou pe care nu l-am văzut niciodată înainte. Sau putem recunoaște un mare compozitor ascultând o temă muzicală necunoscută. Dar cazul cel mai evident de succes al recunoașterii, în absența cunoașterii experimentale, privește sintaxa, semantica și gramatica, această capacitate pe care o avem toți de a crea, de a inventa, de a înțelege și de a recunoaște o diversitate infinită de fraze și de semnificații noi, plecând de la un

⁵ „După acesta, deci din cauza lui”; este vorba despre un sofism care confundă succesiunea temporală arbitrară cu cauzalitatea generativă ontologică sau cu deducția necesară logică. „Înainte” și „după”, „precedent” și „următor” desemnează succesiunea temporală; „anterior” și „posterior” succesiunea spațială; ambele exprimă relații ontologice: prima este arbitrară, a doua este generativă; însă „antecedent” și „consecință” sunt termenii unei legături causale logice și deci necesare.

⁶ M. Imbert et S. de Schoen, „Vision”, p. 400.

fond lingvistic redus și limitat⁷. Cum se face că putem recunoaște sensul unei noi forme poetice sau a unei noi metafore? Cum putem sesiza semnificația unui text literar pe care nu l-am citit niciodată? Sau cum putem înțelege o nouă teorie științifică, o nouă concepție filosofică? Toate aceste exemple de succes cognitiv nu pot fi explicate de teoria trivială. Pe de altă parte, acestea pot fi explicate, însă nu pot fi demonstrate, de teoria platoniciană a reminiscenței, a învățării prin amintire, a educației (*paideia*) prin maieutică⁸.

Întrebarea care se pune este următoarea: este posibil să explicăm aceste fenomene de recunoaștere fără să facem apel la teza trivială și fără să utilizăm *stricto sensu* teoria metafizică a reminiscenței platonice? Avem deci de-a face cu o veche problemă filosofică, pe care putem să o analizăm cu ajutorul instrumentelor și rezultatelor noi ale epistemologiei contemporane. Pentru a rezolva dilema propunem ipoteza de cercetare următoare: înțelegem că proces cognitiv, *recunoașterea determină în mod necesar cunoașterea*.

Aceste două noțiuni sunt considerate aici ca procese, activități sau mecanisme cognitive ale creierului. Activitatea de recunoaștere permite mecanismul de cunoaștere și astfel generează cunoștințele, știința. Procesele de inovație și de creație artistică nu ar putea fi explicate fără a se ține cont de această ipoteză. Trebuie să precizăm că faptul de a considera că recunoașterea este preeminentă cunoașterii nu se opune tezei triviale; ambele concepții sunt complementare; este suficient ca unul singur din aceste mecanisme cognitive să fie perturbat, pentru ca să avem de-a face cu tot felul de agnozii (patologii grave ale recunoașterii). Însă pentru a putea înțelege această idee, ne trebuie o *definiție* a conceptului de recunoaștere.

2. Recunoaștere versus identificare

Într-o lucrare recentă, *Parcours de la reconnaissance* (2004), Paul Ricœur a recenzat în jur de douăzeci și trei de ocurențe ale acestei noțiuni! Reținem pentru studiul nostru doar semnificația cea mai importantă la nivel epistemic: *recunoașterea* definită ca *identificare*. Avantajele acestei definiții sunt multiple: i) mai întâi, putem să considerăm recunoașterea cu ajutorul proprietăților logice ale unei relații bine cunoscute de filosofi, relația de identitate: $a = a$; ii) apoi, putem justifica ipoteza noastră de cercetare, adică

⁷ N. Chomsky, *La Linguistique cartésienne*, p. 18-23 și *passim*. Lingvistul american a reluat (via Humboldt, *Des l'origine des formes grammaticales*) concepția carteziană asupra „aspectului creator al utilizării limbajului”; vezi Descartes, *Le Discours de la méthode*, Ve partie, in *Œuvres et lettres*, p. 164-165 și *passim*.

⁸ Platon, *Theaitetos*, 149a, 161e și *passim*.

faptul că activitatea de recunoaștere primează față de procesul de cunoaștere ; astfel putem spera să dispunem de o adevărată teză filosofică, iar nu doar de o simplă ipoteză de lucru ; *iii*) în fine, putem aplica această teză pentru a defini inteligența, pentru a explica reprezentarea și ficțiunea sau pentru a analiza creativitatea în limbaj.

Însă importanța definiției propuse în studiul de față este prea mare pentru ca să ne mulțumim doar cu reflecțiile etimologice furnizate de Ricœur⁹. De aceea o vom justifica la mai multe nivele : logic, semantic și epistemic. Leibniz este cel care propune o definiție logică pertinentă a *identificării* cu ajutorul termenilor de cunoaștere sau de discernabilitate; iar Frege este cel care le va formaliza la sfârșitul secolului al XIX-lea.

2.1 Identitate și indiscernabilitate

Se știe în general că principiile leibniziene (indiscernabilitatea identicelor, identitatea indiscernabilelor și substitutivitatea identicelor) pot defini în mod formal proprietățile logice ale relației de identitate. Aparent, aceste principii ar fi capabile să justifice aserțiunile privind identitățile particulare, care sunt tot atâtea procese umane cognitive de identificare și de individuație ale lucrurilor specific mundane. Nu întâmplător principiile sunt enunțate cu ajutorul unor termeni care trimit la ideea de discernabilitate, adică de cunoaștere. Cunoașterea și identificarea sunt procese solidare.

a) Indiscernabilitatea identicilor

Acest principiu, pe care Leibniz îl consideră ca pe un principiu logic al sistemelor sale, enunță faptul că dacă două lucruri sunt identice, atunci ele sunt indiscernabile¹⁰. Din punct de vedere intuitiv, faptul este verosimil. Dacă un lucru este ceea ce este, nu vom discerne nimic altceva decât un lucru unic, îl recunoaștem ca unul și același lucru. Într-adevăr principiul este dificil de contestat, ba contra-exemplele apar ca fiind „ceva extravagant”¹¹.

Atunci când cuantificarea are loc asupra predicatelor de ordinul al doilea, indiscernabilitatea identicelor are expresia următoare:

$$(i) \ (x)(y)[(x = y) \rightarrow (C)(Cx \equiv Cy)]$$

Dacă x este identic cu y , atunci orice proprietate calitativă C care se aplică lui x , se aplică deasemeni și lui y . Această expresie

⁹ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 17-37

¹⁰ L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, p. 338.

¹¹ D. Wiggins, *Sameness and Substance*, p. 21.

este deasemeni cunoscută sub numele de *legea lui Leibniz*¹². Cu toate că este puțin contestat, principiul indiscernabilității identicelor încetează să funcționeze în contextele non extensionale.

Să considerăm exemplul următor: „*Luceafărul de dimineață* este identic cu *Luceafărul de seară*”. Conform regulii lui Leibniz *Luceafărul de dimineață* și *Luceafărul de seară* ar trebui să aibă aceleași proprietăți. Or, în fraza adevărată „*Luceafărul de dimineață* este compus din douăzeci și unu de litere”, dacă înlocuim „*Luceafărul de dimineață*” cu „*Luceafărul de seară*”, obținem fraza falsă „*Luceafărul de seară* este compus din douăzeci și unu de litere”. Este vorba despre confuzia între *lucruri* sau *indivizi* și *numele* lucrurilor sau indivizilor. Lipsa cuantificatorilor l-ar fi împiedicat pe Leibniz să distingă între predicatele de primul ordin și cele de ordinul al doilea¹³. În realitate, vom vedea în paragraful următor, Leibniz nu făcea astfel de confuzii, ci comentatorii săi din secolul al XX-lea. Însă principiul este insuficient în definirea identității, pentru că nu ne arată condiția, care determină proprietățile, care fac astfel încât două lucruri să fie identice. Conversa sau reciproca acestuia enunță o condiție suficientă de identitate¹⁴.

b) Identitatea indiscernabilelor

Leibniz a furnizat mai multe expresii negative ale acestei legi, în corespondența sa cu Clarke sub forma unei dispute epistolare memorabile :

Nu există deloc doi indivizi indiscernabili. Un gentilom spiritual, printre prietenii mei, discutând cu mine în prezența prințesei Electoare, în grădina castelului Herrenhausen, crezu că va descoperi două frunze întru totul asemănătoare. Doamna Electoare l-a provocat, iar el a alergat mult timp degeaba pentru a le găsi. Două picături de apă sau de lapte, privite prin microscop, sunt discernabile. [...] A considera două lucruri indiscernabile este totuna cu *un același lucru sub două denumiri diferite*¹⁵.

Într-adevăr, pentru filosoful german, nu pot exista două lucruri distincte și care să fie în același timp indiscernabile. Leibniz crede că există un raport strâns (ba chiar necesar) între identitatea calitativă și identitatea numerică și că, dacă doi indivizi au toate proprietățile calitative în comun, atunci nu pot fi distinși din punct de vedere numeric, *solo numero*. Altfel spus, putem interpreta

¹² Legea lui Leibniz este principiul de *indiscernabilitate a identicelor* iar nu cel al *identității indiscernabilelor* așa cum se întâlnește uneori în scrierile de logică.

¹³ H. Ishiguro, *Leibniz's Logic and Philosophy of Language*, p. 10.

¹⁴ P. Engel, *La Norme du vrai*, p. 235.

¹⁵ Leibniz, „Quatrième écrit de Leibniz”, *Correspondance Leibniz-Clarke* (lettres de 2 juin 1716), p. 83-85 ; sublinierea ne aparține.

acest principiu ca făcând legătura logică (formală) între nivelul ontologic și gnoseologic. O consecință a acestei poziții este excluderea proprietăților sau relațiilor spațio-temporale sau a proprietăților ne calitative sau, și mai mult, care nu sunt interne obiectelor respective, ca numărul de exemplu. Atunci când enunță principiul diferenței, în *Monadologie*, Leibniz îl pune în raport exclusiv cu indiscernabilitatea proprietăților interne¹⁶.

În versiunea contemporană, dacă două lucruri au aceleași proprietăți atunci sunt identice. Principiul precizează că orice proprietate *calitativă* C care se aplică lui x , se aplică deasemeni lui y . Prin urmare, indivizii nu pot fi discernați din punct de vedere conceptual, deci cognitiv. Expresia formală este următoarea:

$$(ii) (x)(y)[(C)(Cx \rightarrow Cy) \rightarrow (x = y)]$$

Dacă se combină ambele expresii (i) et (ii), se obține definiția identității pentru calculul predicatelor de ordinul al doilea:

$$(iii) (x)(y)[(x = y) =_{df} (C)(Cx \rightarrow Cy)]$$

Această expresie formală a identității își are originea la Bertrad Russell, care s-a inspirat din formalismele lui Peano și Frege: „Prin urmare putem *defini* x și y ca fiind identici atunci când toate predicatele lui x aparțin lui y , adică atunci când $(C)(Cx \rightarrow Cy)$ ”¹⁷. Aceasta este mai degrabă definiția confuză, care a fost contestată de filosofi, iar nu cea a lui Leibniz¹⁸.

c) Substituția *salva veritate*

Eadem sunt quorum unum alteri substitui potest salva veritate, afirmă Leibniz¹⁹. Contrar expresiilor precedente, acest ultim principiu nu consideră nici obiectele și nici proprietățile acestora, ci *numele* obiectelor sau *expresiile* care le desemnează și *valoarea de adevăr* a frazelor în care acestea apar. Regula de substituabilitate a identicilor decurge din principiul identității : pentru un context C , se pot substitui *salva veritate* două nume ale aceluiași obiect. Expresia sa formală este următoarea:

$$(iv) (C)(x)(y)\{[(x = y) \circ Cx] \rightarrow Cy\}$$

Substituabilitatea *salva veritate* implică în mod simultan identitatea indiscernabilelor și indiscernabilitatea identicilor, deoarece „dacă două nume de obiecte sunt substituabile *salva veritate* într-un enunț adevărat, ceea ce este adevărat despre un

¹⁶ *Monadologie*, op. cit., § 9, p. 492.

¹⁷ *Principia Mathematica*, p. 298 (tr. fr.), *13.01, p. 168).

¹⁸ De exemplu, P.-T. Geach, *Logic Matters*, p. 238-249; vezi deasemenea N. Griffin, *Relative Identity*, p. 2-9 ; sau P. Gochet, *Logique*, I, p. 41 care afirmă că Russell (« De la dénotation », in *Écrits de logique philosophique*, tr. fr. par J.-M. Roy, Paris, P.U.F, 1989, p. 209) confundă obiectele și termenii care le desemnează.

¹⁹ L. Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, p. 259.

obiect ar putea să nu fie de celălalt, și ar putea ele să nu fie identice?”²⁰ În schimb implicația conversă nu este valabilă deoarece, în contexte non extensionale, indiscernabilitatea nu implică substituibilitatea identicelor²¹. Într-adevăr această lege nu se poate aplica termenilor singulari care apar în contexte de atitudine propozițională (în cazul verbelor ca „a crede”, „a ști”, „a dori” etc.) și în contexte de citație²². Astfel, deaparte de a furniza o definiție a noțiunii de identitate, principiul substitutivității *salva veritate* nu face decât să exprime esența relației de identitate, așa cum sublinia Frege în 1895, într-o critică adresată lui Husserl:

Totuși, împărtășesc împreună cu autorul [Husserl] ideea că explicația propusă de Leibniz, *eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*, nu merită să fie numită o definiție, dar din alte motive decât ale lui. Am putea spune că propoziția lui Leibniz este un principiu care exprimă esența relației de identitate ; înțeles ca atare, importanța acestuia este capitală²³.

În urma acestei analize succinte, putem afirma fără îndoială că principiile lui Leibniz prezintă o puternică dimensiune epistemică. În acest sens, principiul *indiscernabilității* identicilor se poate traduce astfel : dacă două lucruri sunt identice, atunci ele sunt indiscernabile, adică nu pot fi recunoscute decât ca unul și același. Deci tot ceea ce poate fi spus, gândit sau cunoscut despre unul poate fi și de celălalt. Reciproc, principiul identității *indiscernabilelor* se poate traduce astfel: dacă tot ceea ce putem spune, gândi, cunoaște despre un lucru, se poate și despre un altul, atunci cele două lucruri sunt identice. Deasemeni în ceea ce privește regula de substitutivitate a identicelor *salva veritate*, dimensiunea cognitivă este prezentă la nivelul adevărului pe care-l exprimăm cu privire la cunoașterea celor două lucruri identice : „dacă două obiecte sunt identice, termenii care le desemnează pot fi substituiți, iar adevărul rămâne neschimbat”²⁴.

²⁰ P. Engel, *La Norme du vrai*, p. 237. În mod sigur autorul francez a preluat aici, fără să-și dea seama de nuanțe, definiția lui Quine, iar nu pe cea a lui Leibniz ; Cf. W.-V. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 139 : « given a true statement of identity, one of its two terms may be substituted for the other in any true statement and the result will be true ». Precizarea este importantă, deoarece această definiție este mult mai restrictivă, aplicându-se doar propozițiilor adevărate, ceea ce Leibniz nu pretindea.

²¹ H. Ishiguro, *op. cit.*, pp. 17-43.

²² P. Gochet et P. Gribomont, *Logique*, I, p. 42.

²³ G. Frege, „Compte-rendu de *Philosophie der Arithmetik I* de E.-G. Husserl”, in *Écrits logiques et philosophiques*, pp. 142-159.

²⁴ P. Gochet et P. Gribomont, *op. cit.*, I, p. 41.

Mai mult, demersul prin excelență de elaborare a cunoștințelor noastre științifice aflat la baza noilor descoperiri este efectiv „punerea în ecuație” prin identificarea formală a mărimilor fizice. Procedul permite explicarea, înțelegerea și recunoașterea unei realități sau a unui fenomen fizic prin identificarea sau reducerea acestora la alte realități, respectiv la alte fenomene fizice, cu ajutorul listei de proprietăți comune și cognoscibile a fiecărui lucru. Într-adevăr, conjuncția legilor leibniziene conduce la formularea unui principiu de individuare care este în același timp un procedeu cognitiv de recunoaștere. Deci recunoașterea *este* o identificare.

O consecință imediată a definiției recunoașterii ca identificare este exportarea proprietăților logice a unei noțiuni către cealaltă. Proprietățile de reflexivitate, de simetrie și de tranzitivitate caracterizând relația de identitate pot fi transpuse în cazul recunoașterii : i) cunoaștem un lucru a ca fiind același a (cunoașterea reflexivă) ; ii) cunoașterea lui b ca fiind a este cunoașterea lui a ca fiind b (cunoașterea simetrică) ; iii) din cunoașterea lui b ca fiind a și a lui c ca fiind b , cunoaștem pe c ca fiind a (cunoașterea tranzitivă).

Pe scurt, această a doua parte a studiului nostru arată importanța decisivă a conceptului de identitate într-o teorie gnoseologică, oricare ar fi problemele intrinsece acestui concept. Într-adevăr, o problemă majoră provine dintr-o consecință a tezei noastre : cunoașterea nu este posibilă fără o recunoaștere prealabilă. Pentru explicarea ei, va trebui să distingem între *cunoașterea reflexivă* (recunoașterea) și *cunoașterea empirică* (cunoașterea propriu-zisă) ; analiza va fi aplicată teoriei semnului la Frege.

2.2 Identitate, semnificație și referință

Propunem această distincție cu ajutorul analogiei cu identitatea *reflexivă* de tip $a = a$ și, respectiv, cu identitatea *informativă* sau empirică de tip $a = b$. Aceasta amintește raportul kantian între judecățile analitice și judecățile sintetice sau, și mai bine, relația dintre cunoașterea pură și cunoașterea empirică²⁵. Recunoașterea este cunoașterea pură kantiană. Analiza fregheană a celor două tipuri de identitate $a = a$ și $a = b$ va fi instrumentul cu ajutorul căruia vom putea înțelege raportul dintre identitate, referință, cunoaștere și semnificație. Acest raport are cel puțin un dublu rol : semantic și epistemic²⁶.

a) Sens și identificare

²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, § I, p. 93 et § IV, p. 100 și *passim*.

²⁶ Vezi de exemplu, E. Corazza et J. Dokic, *Penser en contexte : le phénomène de l'indexicalité*, p. 15.

Vechea problemă a sensului (Ce este sensul ? De ce există semnificație ? Cum putem înțelege un sens nou ?) presupune o teorie a semnificației, contestă principiul indiscernabilelor, presupune principiul substituției, ridică problema traducerii și a interpretării și, de manieră generală, arată rolul esențial al relației de identitate în generarea semnificației. Or toate acestea nu pot fi discutate decât reformulând dificultatea fundamentală a referinței. Frege este cel care, cu a sa *Begriffsschrift* (1879), a inaugurat sintaxa și semantica logice. Mai târziu, în *Über Sinn und Bedeutung* (1892), miezul reflecțiilor este format de analiza logică a relației de identitate, care i-a permis filosofului german să distingă între sens și referință ; astfel a fost elaborată o teorie a semnificației²⁷.

Relația de identitate ridică „dificultăți iremisibile, cărora nu le putem răspunde cu ușurință”²⁸. Pe deoparte, sub forma sa reflexivă $a = a$, identitatea nu ar prezenta probleme deoarece este lipsită de conținut informativ : „este *a priori* și, după Kant, analitică”²⁹. De exemplu, în ceea ce privește „progresul cunoașterii” nu ar fi interesant să afirmăm identitatea unui lucru cu el însuși, deoarece acest gen de enunț este *vid de sens*. Demersul științific de investigare reține mai degrabă ideea nouă, în astrofizică de exemplu, că o anumită stea este defapt o planetă sau că o altă stea este un soare, în loc să afirme că o planetă este o planetă.

Deasemeni în fizică este necesar să cunoaștem că energia cinetică a unui corp în cădere liberă corespunde energiei potențiale convertită de-a lungul parcursului sau, și mai mult, că aceasta este egală cu produsul dintre masa corpului, distanța parcursă și accelerația gravitațională. Aceste identități empirice, de tip $a = b$, sunt după părerea lui Frege problematice : cum să explicăm frazele care exprimă identitatea și care sunt în același timp informative și sintetice ? Cum să explicăm *identitatea informativă* ? Altfel spus, cum este posibil să cunoaștem ceva nou ?

În acest sens Frege a elaborat trei ipoteze între *Begriffsschrift* (1879) și *Über Sinn und Bedeutung* (1892) : în funcție de *obiectul de referință*, în funcție de *semne* și în funcție de *sens*. Conform primei ipoteze, există un obiect de referință la care referă două nume diferite „*a*” și „*b*”. Astfel relația de identitate se postulează între un

²⁷ G. Frege, „Sens et référence”, in *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 102-126 ; am înlocuit aici termenul „denotație” (vezi tr. fr. a lui Cl. Imbert) prin termenul „referință”.

²⁸ *Idem*, p. 102.

²⁹ Frege se referă la faimoasa operă a lui Kant, *Critica rațiunii pure*; Kant începe această carte (§ I) printr-o reflecție asupra „Despre diferența dintre cunoașterea pură și cunoașterea empirică”, p. 93 ; și la paragraful § IV, discută „Despre diferența dintre judecățile analitice și judecățile sintetice”, p. 100.

lucru și el însuși. A spune că „ $a = b$ ” echivalează cu afirmația că a este același lucru ca b . În acest caz, „presupunând că relația $a = b$ este adevărată”³⁰, obiecția este simplă, nu mai înțelegem care este diferența între enunțurile $a = a$ și $a = b$. Această primă conjectură nu este eronată, ci doar incompletă³¹. Aceasta este corectă pentru că identitatea informativă se bazează pe identitatea obiectului de referință, însă este incompletă deoarece nu consideră diferența semnificației celor două semne. Frege precizează el însuși această primă ipoteză:

În zilele noastre deasemeni, identificarea unei mici planete sau a unei comete nu se face întotdeauna de la sine. Or, dacă se înțelege prin egalitate o relație între ceea ce denotă numele „ a ” și respectiv „ b ”, se pare că $a = b$ nu ar putea să fie diferită de $a = a$, presupunând că propoziția $a = b$ este adevărată. Am dispune în acest caz de expresia unei relații între un lucru cu el însuși, relație pe care orice lucru o are cu el însuși, dar care nu este niciodată verificată între două lucruri diferite³².

A doua ipoteză propusă de Frege se referă la diferența semnelor sau ale numelor „ a ” și „ b ”³³. Când enunțăm fraza „ $a = b$ ”, aceasta înseamnă că cele două semne „ a ” și „ b ” se referă la același lucru. Astfel relația de identitate ar fi între semne. Altfel spus identitatea ar fi o relație pur lingvistică. Însă această ipoteză nu rezistă deoarece nu putem avea o relație între semne dacă nu există „o legătură între fiecare dintre aceste semne cu lucrul desemnat”³⁴. În plus, Frege crede pe bună dreptate că această relație este arbitrară, așa cum este cazul oricărei relații lingvistice între semn și referentul său. Cauza este că pot exista mai mulți semnificanți și semnificați pentru același referent. Cu mult mai târziu, Émile Benveniste³⁵ avea să reia și să confirme faptul că este arbitrară relația de *referință* de la semn la obiect, iar nu relația dintre semnificat și semnificat, așa cum credea Ferdinand de Saussure.

³⁰ G. Frege, « Sens et référence », p. 102.

³¹ L. Linsky, *Le Problème de la référence*, p. 45, afirmă dimpotrivă, că „această interpretare a enunțurilor trebuie să fie falsă” și P. Engel, *Identité et référence*, p. 17, crede că teoria identității din *Begriffsschrift* are consecințe de nesusținut.

³² G. Frege, « Sens et référence », p. 102. Frege utilizează cuvântul „egalitate” cu sensul de identitate și interpretează „ $a = b$ ” în sensul de „ a este același lucru cu b ” sau „ a și b coincid”.

³³ *Begriffsschrift* (*Idéographie*, p. 28-29). În „Sens et référence”, p. 102, filosoful se referă la *Ideografie*.

³⁴ Vezi « Sens et référence », p. 103. J. Barnes afirmă referindu-se la Frege în Postfața la *Idéographie*, p. 150, că paragraful § 8 asupra identității de conținut este „o parte tenebroasă” a operei sale, un fel de Capharnaüm ; filosoful „anglo-saxon” nu a înțeles că este vorba doar despre o ipoteză ; în plus confundă el însuși identitatea cu egalitatea.

³⁵ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, ch. IV, p. 49-55.

Într-adevăr, lingvistul elvețian susținuse în mod eronat, în *Cursul* său că:

Legătura care unește semnificantul cu semnificatul este arbitrară, sau mai mult, deoarece noi înțelegem prin semn totalitatea rezultată din asocierea unui semnificant și a unui semnificat, putem afirma pur și simplu că : semnul lingvistic este arbitrar³⁶.

Dar dacă l-am urma pe Saussure, fraza „ $a = b$ ” nu ar mai exprima nici un fel de cunoaștere. Dacă nu ar exista nici un fel de diferență între cele două tipuri de identitate $a = a$ și $a = b$, atunci relația de identitate și-ar pierde dimensiunea informativă. Nu ar mai exista nici un fel de aport cognitiv în identificarea „ $a = b$ ”. Corespondența dintre cunoaștere și identificare ar dispărea, ceea ce este imposibil.

b) Cunoaștere și identificare

Într-adevăr, faptul este contrar intențiilor noastre, susține Frege, atunci când afirmăm în urma descoperirilor astronomice, că Luceafărul de dimineață *este* Luceafărul de seară. Ba mai mult, atunci când demonstrăm în geometrie că punctul de intersecție al medianelor a și b dintr-un triunghi este *același* cu punctul de intersecție al medianelor b și c și că acesta corespunde centrului cercului înscris în triunghi, este vorba de un aport cognitiv, de o „cunoaștere efectivă”. Frege precizează:

Pe de altă parte, se pare că prin $a = b$, vrem să afirmăm că semnele sau numele „ a ” și „ b ” denotă același lucru și, în acest caz, propoziția s-ar referi la semne ; am afirma existența unei relații între aceste semne. Totuși această relație ar exista între nume sau între semne în măsura în care acestea ar denumi sau ar desemna ceva. Ea ar lua naștere din legătura fiecăruia dintre semne cu lucrul desemnat. Însă o astfel de legătură este arbitrară ; nu putem interzice nimănui să considere un eveniment oarecare sau un obiect, alege în mod arbitrar, pentru a desemna orice. Prin urmare, propoziția $a = b$ nu s-ar mai referi la același lucru, ci la maniera prin care noi îl desemnăm ; noi nu am exprima astfel nici o cunoaștere propriu-zisă. Totuși aceasta este intenția noastră cel mai adesea³⁷.

În fine, în cea de-a treia ipoteză, Frege face apel la *sens* pentru interpretarea identității informative. Pentru că „este natural să se asocieze unui semn” referentul și sensul semnului, acesta din urmă conținând *modul de exprimare al obiectului de referință*³⁸. Prin urmare, nu există o diferență efectivă între cele două semne sau

³⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, pp. 100-101.

³⁷ G. Frege, « Sens et référence », pp. 102-103.

³⁸ *Idem*, p. 103.

nume, „Luceafărul de dimineață” și „Luceafărul de seară”, decât dacă considerăm diferența de sens a celor două expresii, altfel spus, diferența în „maniera de a desemna obiectul de referință”; aceasta este chiar definiția semnificației, în funcție de *stilul* utilizat în exprimare! Pe scurt, diferența semantică generată de identitatea „ $a = b$ ” condiționează și generează, la rândul ei, diferența cognitivă, care conferă un aport informativ enunțurilor și care permite descoperirile științifice sau diversitatea lingvistică și estetică:

Or, este natural să se asocieze unui semn (nume, grup de cuvinte, caractere), în afară de ceea ce desemnează și pe care îl putem numi referent, ceea ce aș vrea să desemnez ca sensul semnului, în care este conținut modul de conferire a obiectului. Pentru a relua exemplul de mai sus, referentul expresiilor „punct de intersecție între a și b ” și „punct de intersecție între b și c ” ar fi efectiv același, dar nu sensul lor. Referința „Luceafărului de seară” și a „Luceafărului de dimineață” ar fi aceeași, dar sensul lor ar fi diferit³⁹.

Într-adevăr, obiectul de referință este planeta Venus, însă prin modurile diferite de referire se exprimă sensuri diferite, în *stiluri* diferite.

Toate aceste elemente ar fi suficiente în favoarea tezei noastre : *recunoașterea este un proces cognitiv preeminent cunoașterii*. Însă, cu Frege, ajungem la un punct important al studiului nostru. Pentru că logicianul german nu propune doar o teorie a semnificației și a cunoașterii, ci și o teorie a creativității științifice și artistice. Se pot decela în demersul său premisele unei filosofii estetice. Faptul este important, deoarece recunoașterea face parte dintre procesele cognitive creatoare, producătoare de nou (*poïesis*) și care se conjugă sau se suprapun peste procesele redundante, tautologice (*mimesis*).

3. Reprezentare și ficțiune

Rolul epistemic al identității ne permite să considerăm această relație, sub forma sa $a = b$, ca o identificare efectivă cu aport de informație și producție de sens. Este o contribuție la îmbogățirea științei, prin mijlocul descoperirii și al invenției științifice⁴⁰, care nu ar putea fi închipuită fără relația reflexivă $a = a$. Este vorba de procesul de cunoaștere empirică care se sprijină pe cunoașterea reflexivă, *pură* sau *aperceptivă*⁴¹. Dar ceea ce ni se pare uimitor,

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ G. Frege, „Sens et référence”, p. 102, Cf. *supra*.

⁴¹ Distincția noastră nu are nimic original, deoarece termenul „apercepție” a fost introdus de Leibniz pentru a desemna conștiința sau cunoașterea reflexivă a stării interioare. Acest concept a fost reluat de Main de Biran în timp ce Wilhelm Wundt utiliza termenul „percepție” pentru a desemna „construcția creativă pe care

este că majoritatea comentatorilor sunt de acord cu Frege, asupra faptului că relația $a = b$ este încărcată cu informație permițând cunoașterea, în timp ce relația reflexivă de identitate $a = a$ nu ar avea nici un fel de aport cognitiv. Altfel spus recunoașterea (cunoașterea reflexivă) nu ar fi informativă. Faptul ar fi posibil, dacă am ignora dimensiunea retorică și ficțională în utilizarea pragmatică a limbajului.

3.1 Retorică și ambiguitate

Vom susține aici, depășind concepția lui Frege, și împotriva lui Wittgenstein, că expresia „ $a = a$ ” exprimă mai mult decât „ a ” și că este esențială înțelegerii mecanismului de identificare sau de recunoaștere⁴². Acest fapt reprezintă expresia raportului de antanaclază aplicat tautologiei într-un context pragmatic. Locuțiuni de genul „la război ca la război”, „femeia tot femeie rămâne”, „copiii tot copii sunt”, „legea-i lege pentru toată lumea”, „banu-i ban” sunt enunțuri de identitate reflexivă, adică simple tautologii în plan logico-lingvistic⁴³. Dar prin utilizarea lor în context retoric și pragmatic, aceste expresii sunt încărcate cu semnificații noi. De exemplu, a doua ocurență a cuvântului „legea” are o conotație diferită de prima. Prima ocurență înseamnă „regulă impusă”, în timp ce a doua înseamnă „căreia nu ne putem opune”. Astfel, expresia „Legea-i lege...” se traduce prin „Legea este o regulă impusă pe care toată lumea trebuie să o respecte”⁴⁴. Frege avea dreptate atunci când separa cele două tipuri de identificare și, prin urmare, cele două tipuri de cunoaștere. Mecanismul de cunoaștere rezidă în chiar această discriminare sau, pentru a utiliza expresia sa, această distincție le conferă o „valoare pentru cunoaștere”:

Dacă estimăm că, în cazul general, „ $a = a$ ” și „ $a = b$ ” au o valoare diferită pentru cunoaștere, motivul vine din faptul că, ținând cont de aportul de cunoaștere, sensul acestor propoziții, altfel spus gândirea pe care o exprimă, intră în joc tot atât ca și referința, care reprezintă valoarea de adevăr a acestor propoziții. Dacă $a = b$ referința lui b este aceeași ca a lui a , iar

spiritul o elaborează plecând de la elemente oferite de experiență”; în fine, pentru Kant, „apercepția este un proces de asimilare și de interpretare a noilor impresii”. Vezi Pierre Janet, „Leçon d'ouverture. Décembre 1895”, p. 427, nota 41.

⁴² Wittgenstein consideră că enunțurile de identitate nu aduc nimic în plan semantic. Pentru el enunțurile de identitate reflexivă de tip „ $a = a$ ” și cele care provin din ele sunt lipsite de sens sau sunt absurde (*Tractatus*, Pp. 5.5303, p. 96). De aceea n-are sens să substituim un semn prin el însuși ($a = a$); vezi deasemenea, M. Black, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, p. 211.

⁴³ În franceză avem: „À la guerre comme à la guerre”, „Une femme est une femme”, „Les enfants sont les enfants”, „La loi est la loi”, „Un verre, c'est un verre”, „Un sou est un sou” etc.

⁴⁴ N. Ricalens-Pourchot, *Lexique des figures de style*, pp. 90-91.

valoarea de adevăr a lui $a = b$ este deasemeni aceeași ca cea a lui $a = a$. Totuși, sensul lui b poate fi diferit de sensul lui a și astfel gândirea exprimată în $a = b$ poate fi diferită de cea exprimată în $a = a$. Deasemeni, în acest caz, cele două propoziții nu au aceeași valoare pentru cunoaștere. Dacă înțelegem prin „judecată”, ca în cazul precedent, progresul care se produce de la un gând la valoarea sa de adevăr, vom mai afirma că judecățile sunt diferite⁴⁵.

Prin urmare, identitatea reflexivă $a = a$ confirmă, garantează și fondează identitatea empirică printr-un proces cognitiv și novator recurent. Astfel reflexivitatea reprezintă baza unui mecanism cognitiv secundar : atunci când percepem sau când cunoaștem efectiv ceva specific în felul identificării empirice $a = b$. Aceste două tipuri de identificare nu pot fi total disociate. Ambele se întretaie tot așa cum se întâmplă cu recunoașterea și cu cunoașterea. Într-un sens există suprapunere, într-altul există distincție între cele două noțiuni, de unde și amfibologia, de unde și posibilitatea de a produce și de a crea semnificații inedite și noi cunoștințe.

Ambiguitatea generată prin suprapunerea celor două noțiuni arată cum sunt legate chestiunea sensului și a recunoașterii, în cazul lui Frege, de *maniera* de a exprima sensul sau cunoașterea, de *modul* de a conferi sau de a denota obiectul de referință. Găsim în reflecțiile succinte ale filosofului german, intuiția profundă a unei estetici, care își înfige rădăcinile în teoria sa logico-semantică.

Atunci când dă definiția semnificației, Frege opune gândirea conceptuală a ceea ce este propriu lumii sensibile. În procesul de conceptualizare, semnele revelă întreaga lor importanță, deoarece sunt indispensabile pentru a exprima ceea ce scapă senzațiilor : gândirea⁴⁶. Totuși, limbajul se adevărește defectuos prin echivocitatea sa, atunci când trebuie evitate erorile de gândire. Or, aceste defecte logice, care sunt în același timp calități creatoare, „își au originea într-o anumită instabilitate și mutabilitate a limbajului, care reprezintă dealtfel condiția facultății sale de evoluție și a multiplelor sale resurse”⁴⁷. Este vorba de resurse creative ale limbajului printre care *ficțiunea* ocupă un loc important. Pentru a înțelege acest proces, ar trebui mai întâi să ținem cont de cazurile în care *referința este absentă* ; apoi, trebuie să explicăm problema reprezentării asociate semnului⁴⁸.

3.2 Ficțiune și reprezentare

⁴⁵ G. Frege, „Sens et référence”, pp. 125-126.

⁴⁶ G. Frege, „La science justifie le recours à une idéographie”, in *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 64.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁸ G. Frege, „Sens et dénotation”, pp. 104-105, p. 107.

În primul rând, cu semnul (cuvânt, combinație de semne, expresie) se exprimă sensul numelui și se desemnează obiectul de referință. Acesta din urmă însă, presupunând că există, nu este niciodată conferit „în plină lumină”⁴⁹. De ce? Pentru că este imposibil să cunoaștem în mod perfect referentul ; dacă ar fi posibil, faptul ne-ar permite să decidem de fiecare dată dacă fiecare sens corespunde unui referent. În cazul contextelor cu referent vag, nedeterminat, nu putem niciodată cunoaște perfect referentul. Dar în afara acestora există situații flagrante în care, unui sens dat, nu-i corespunde nici un obiect de referință. Expresia „corpul cel mai îndepărtat de Pământ” are un sens, pe care îl înțelegem cu toții, dar nu are referent ; pentru orice corp dat, se poate găsi un altul care să fie „cel mai îndepărtat de Pământ”. Deasemeni, fraza „șirul care converge cel mai puțin repede”, are o semnificație fără a dispune de referent. Într-adevăr, pentru orice șir convergent, putem să găsim un altul care converge și mai lent ; deci nu există nici un referent real pentru expresia respectivă.

Dar, dincolo de cuvinte și de simple expresii, suntem capabili să construim discursuri care nu referă la nimic din realitatea fizică. Este cazul poveștilor, istorioarelor fantastice, miturilor, ficțiunilor literare, a unei bune părți a istoriografiei și, la modul general, a tuturor ficțiunilor artistice.

Lipsa sau absența referentului pare problematică, în cazul teoriei fregheene a sensului : un nume are sens dacă trimite la un referent, într-un mod specific de a referi. Într-adevăr, dacă lipsește referentul nu mai putem face referință la el, deci aparent nu mai putem semnifica ! Cum să explicăm faptul că povestea *Doamna și capricornul*, reprezentată în plus pe tapițerii, are un sens, în timp ce nu-i corespunde nici un obiect de referință ? Capricornul este un animal care nu există în realitate și totuși sesizăm sensul cuvântului, ba chiar mai mult, îl putem reprezenta sub forma unui cal care dispune de un corn lung în frunte. Răspunsul lui Frege, prea adesea ignorat de specialiști, este foarte simplu. În cazul ficțiunilor, atunci când referentul este absent, *presupunem* că acesta există ! Este ceea ce facem toți în cazul opere de ficțiune, atunci când acceptăm anumite convenții artistice. Altfel, ar fi imposibil să concepem existența însăși a operelor de artă în afara acestei *presupoziții referențiale*. Bine, dar de ce avem nevoie cu orice preț de un referent pentru un nume propriu ca „Ulise”, în plus de sensul pe care-l posedă ? După părerea lui Frege, în măsura în care suntem interesați de *valoarea de adevăr* a unui nume (ceva este fie fals, fie adevărat), avem nevoie întotdeauna de un obiect de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104.

referință. Or nu se întâmplă astfel de fiecare dată, ba chiar, în domeniul ficțional, nu este niciodată cazul :

Dacă ascultăm o epopee, dincolo de sonoritățile frumoase ale limbajului, sensul propozițiilor și reprezentările sau sentimentele, pe care acest sens le trezește, sunt singurele care ne captivează atenția. Am pierde plăcerea artistică în schimbul examinării științifice, dacă am vrea să căutăm adevărul. De aceea este puțin important faptul de a ști, de exemplu, dacă numele „Ulise” are un referent, atâta timp cât receptăm poemul ca pe o operă de artă. Prin urmare, căutarea și dorința de adevăr sunt acelea care ne determină să trecem de la sens la referință⁵⁰.

Într-adevăr, operele de artă scăpă acestei exigențe de adevăr atâta timp cât presupunem că există obiectele de referință la care trimit sensurile respective. Este vorba de o gamă foarte largă de convenții estetice care ne permite să privim o piesă de teatru, să vedem un film, să citim un roman sau să contemplăm un tablou și să resimțim emoții „ca și cum ar fi adevărat”. Dacă avem drept scop adevărul, nu se poate să nu referim la ceva real atunci când ne exprimăm.

Însă sensul poate aparține unei comunități lingvistice și culturale și, prin urmare, este transmisibil putând fi „împărțit” (pus în comun) între indivizi. Astfel, acesta capătă un fel de obiectivitate. Pe de altă parte, opera de artă face apel, în procesul de creație ca și în cel de recepție, la reprezentarea subiectivă a indivizilor. Dificultatea nu este simplă: cum să împăcăm obiectivitatea sensului cu subiectivitatea reprezentării? Cum se poate ca o reprezentare individuală, care este întotdeauna subiectivă, să fie transmisă și să fie accesibilă în comun?

Pentru a răspunde, Frege distinge, în al doilea rând, între *reprezentarea* asociată unui semn, *referentul* și *sensul* acestui semn⁵¹. Atunci când un semn se referă la un obiect perceptibil prin senzații, reprezentarea este un „tablou interior” compus din amintirile impresiilor sensibile, dar deasemeni prin intuițiile și prin acțiunile asociate care ne privesc. Acest tablou interior este instabil. Diversele părți ale reprezentărilor sunt inconstante și penetrate de sentimente, de emoții. De unde și subiectivitatea reprezentării. De aceea,

La același individ, aceeași reprezentare nu este legată întotdeauna de același sens. Deoarece reprezentarea este subiectivă ; cea care aparține cuiva nu-i totuna cu cea care-i aparține altcuiva. Și este cât se poate de natural ca

⁵⁰ „Sens et référence”, *art. cit.*, p. 109.

⁵¹ *Ibidem*, p. 105.

reprezentările asociate aceluiași sens să difere enorm între ele. Un pictor, un cavaler și un naturalist vor asocia reprezentări foarte diferite cu numele de „Bucefal”. În acest fel o reprezentare se distinge în mod esențial de sensul unui semn⁵².

Într-adevăr, sensul este o proprietate utilizabilă, transmisibilă și recunoscutibilă în interiorul uneia sau a mai multor comunități de indivizi. Astfel, acesta dispune de o puternică dimensiune socială și care nu poate fi „o parte a sufletului individual”. Argumentul lui Frege este foarte simplu : „nu vom putea nega că umanitatea posedă o comoară comună de idei care se transmit de la o generație la alta”⁵³. Dar dacă sensul poate fi transmis și recunoscut de-a lungul epocilor istorice, în schimb reprezentarea care este subiectivă trebuie să fie atribuită cuiva și trebuie datată ! O reprezentare este ceva privat și nu ar putea fi sesizată de alți indivizi și cu atât mai puțin de la o epocă la alta. Două persoane, care-și reprezintă același obiect, vor avea fiecare dintre ele propria reprezentare, deoarece aceasta este pe de-a întregul subiectivă. Astfel relația dintre reprezentări și cuvinte rămâne incertă, iar acolo unde cineva va remarca o diferență, altcineva nu o va vedea. Se întâmplă astfel, de exemplu, cu „culoarea și cu lumina pe care poezia și elocvența încearcă să le dea sensului. Această culoare și această lumină nu au nimic obiectiv, și fiecare auditor sau lector trebuie să le recreeze la invitația poetului sau a oratorului”⁵⁴.

Totuși, între reprezentările umane trebuie să existe o anumită afinitate, o anume recunoaștere și transmisibilitate în ciuda subiectivității lor inerente. Altfel arta ar fi imposibilă. Dar a ști în ce măsură noi răspundem intențiilor poetului, pare o sarcină imposibilă.

Depășind demersul lui Frege, putem reține că faptul de a recunoaște (identificând același lucru) este fundamentul faptului de a cunoaște (identificând două lucruri ca fiind unul și același). Astfel confirmăm distincția dintre prevalența lingvistică sau etimologică a tezei triviale (cunoașterea precede re-cunoașterea) și preeminența gnoseologică (conform căreia recunoașterea este baza cunoașterii). Legile lui Leibniz, diferențierea operată de Frege, plus analiza noastră își găsesc o aplicație imediată în definiția *inteligentei* ; de asemenea, discuția fregheeană a cazurilor de ficțiune și de reprezentare ne furnizează elemente pentru explicarea procesului de *creativitate*.

4. Recunoaștere și creativitate

⁵² *Ibidem*, pp. 105-106.

⁵³ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 107

Mecanismele cognitive de recunoaștere, de creație sau de înțelegere (comprehensiune) sunt legate, deoarece sunt subiacente inteligenței. Inteligența este o funcție esențială a spiritului (a minții) care permite recunoașterea și înțelegerea relațiilor dintre lucruri (latină, *intelligere*; cu prefixul *inter*, „între” și verbul *legere*, „legătură”, „relație”). Vom considera în această a patra parte a studiului de față două chestiuni: creativitatea inteligenței și a recunoașterii în cazul limbajului. Asocierea lor nu este fortuită. Aceasta exprimă foarte bine dezbateră actuală care se sprijină pe o presupuziție filosofică puternică și implicită, prea adesea uitată: este vorba de vechea confruntare dintre materialişti și idealişti (*versus* creaționişti). Dacă reușim să construim mașini inteligente, se va dovedi astfel că spiritul (sau mintea) nu este decât o formă de materie, un soi de entitate emergentă a activității cerebrale. Prin urmare vom dispune de cea mai bună refutare a concepțiilor spiritualiste, idealiste, religioase etc. Importanța problemei este mare, însă rezolvarea ei pare destul de dificilă.

4.1 Inteligența și creativitatea

Controversele actuale au ca subiect tot concepția carteziană a spiritului. Un aspect particular și interesant al acestei teorii dualiste este capacitatea novatoare a omului în utilizarea limbajului natural. Descartes concepute teoria animalului ca automat, teorie mecanicistă, conform căreia toate comportamentele animalelor pot fi explicate dacă considerăm animalul ca pe o mașină. Dar nu omul! Acesta din urmă ar avea competențe unice care nu pot fi explicate în mod mecanicist. Diferența esențială între om și animal este limbajul uman și în particular propensiunea pe care-o are omul de a produce, de a fabrica, de a crea noi expresii, idei originale, gânduri inedite etc. Într-un text uimitor prin modernitatea sa, Descartes propune un prim criteriu de inteligență a mașinilor:

Și m-am oprit aici în mod particular pentru a arăta că, dacă existau astfel de mașini care să aibă organele și figura exterioară a unei maimuțe sau a altui animal lipsit de rațiune, nu am avea nici un mijloc ca să recunoaștem că acestea nu ar fi întru-totul de aceeași natură cu animalele respective; în schimb dacă ar fi existat unele care să se asemene cu fizicul nostru și care să imite acțiunile noastre, oricât de mult ar fi fost moralmente posibil, am fi dispus totuși de două mijloace foarte sigure, pentru a recunoaște că nu este vorba despre oameni adevărați. Primul constă în faptul că acestea nu vor putea vreodată să utilizeze cuvinte sau alte semne, prin combinare, așa cum procedăm pentru a declara celorlalți gândurile noastre. Căci putem concepe foarte bine ca o mașină să fie astfel făcută încât să profere cuvinte, ba chiar să profere

anumite cuvinte, cu privire la acțiunile corporale, care ar produce anumite schimbări organelor sale, ca atunci când o atingem într-o anumită parte, aceasta să ne întrebe ce vrem să-i spunem ; și în altă parte, aceasta să strige că o doare, și altele la fel ; dar nu ca aceasta să le poate aranja astfel încât să răspundă în sensul a tot ceea ce se va spune în prezența ei, la fel cum pot proceda oamenii cei mai stupizi⁵⁵.

Pe scurt, automatul nu poate utiliza semnele și cuvintele pentru a le îmbina ca oamenii și pentru a-și exprima propriile gânduri, chiar dacă automatul imită perfect comportamentul uman și ajunge la rezultate cu mult mai performante decât omul. Descartes a anticipat corect capacitățile cantitative ale mașinilor și a imaginat posibilitatea ca omul să fie cu mult depășit de puterea lor de calcul, de exemplu. Mașinile pot face mai multe lucruri la fel de bine, ba chiar mai bine decât oamenii, la nivelul cantitativ al performanțelor, cu toate că acestea nu acționează niciodată prin cunoaștere, „ci doar prin dispunerea organelor”⁵⁶. Însă ceea ce este mai interesant, filosoful francez critică această idee de simulare, de imitație a comportamentului uman de către mașină, ca fiind un criteriu insuficient pentru a conferi inteligență automatului. De ce ? Pentru că acesta nu dispune de aptitudinea de a utiliza limbajul natural care este specific omului:

Căci este un lucru remarcabil faptul că nu există oameni atât de idioți și de stupizi, fără a excepta nebunii, care să nu fie capabili să aranjeze împreună anumite cuvinte, și să compună un discurs prin care să poată fi înțeleși în gândirea lor ; și că dimpotrivă, nu există un alt animal, oricât de perfect și de fericit s-ar fi născut acesta, care să procedeze la fel⁵⁷.

Omul posedă o facultate proprie speciei sale, un tip de activitate intelectuală unică care se exprimă prin ceea ce Noam Chomsky va numi mai târziu, influențat de Descartes, „aspectul creator al utilizării naturale a limbajului”⁵⁸. Este vorba despre o expresie folosită ca atare de lingvistul american și care ilustrează destul de bine ideea carteziană. Trebuie totuși să precizăm că Descartes nu utilizează niciodată cuvântul „creativitate”, ci doar locuțiuni echivalente ca „inovație”, „expresii noi”, „noi aranjamente”, „utilizarea cuvintelor”, „compunerea de semne”, „declararea gândurilor” etc. Dar, această primă dimensiune nu garantează ea singură inteligența individului. Mai trebuie îndeplinită o a doua

⁵⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, in *Œuvres et lettres*, pp. 164-165.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ N. Chomsky, *op. cit.*, p. 20.

condiție. În afară de aspectul inovator al utilizării limbajului, filosoful francez indică „diversitatea acțiunilor umane”.

4.2 Creativitate și diversitate în limbaj

Astfel, Descartes integrează în definiția inteligenței ideea de *acțiune*, având intuiția a ceea ce am putea numi, în zilele noastre, o perspectivă pragmatică a inteligenței. Noțiunea sa de „forță care cunoaște” este o facultate activă care „se intitulează conform diverselor sale funcții : înțelegere pură, imaginație, memorie sau senzație; dar se chiamă efectiv inteligență, fie atunci când aceasta formează noi idei în imaginație, fie atunci când se aplică celor deja formate”⁵⁹.

Ceea ce este specific competenței lingvistice novatoare a omului este de a întredeschide posibilități fără limită și de a nu proveni din niciun stimul extern. Această capacitate infinită a gândirii umane, adaptată întotdeauna situațiilor inedite, care este creatoare deoarece poate exprima noi idei și forma noi enunțuri, reprezintă diferența esențială între om și animal sau între om și mașină. Dispunem astfel de o definiție interesantă a inteligenței umane care are trei virtuți : simplitatea ; capacitatea de a caracteriza în mod specific activitatea intelectuală a omului față de animale și de automate ; și actualitatea sa, prin faptul de a propune un criteriu pragmatic de realizare a mașinilor inteligente.

Această concepție este solidară, în cazul lui Descartes, cu o critică avant la lettre a behaviorismului. Într-o epistolă trimisă marchizului de Newcastle, pe 23 noiembrie 1646, filosoful francez insistă asupra mai multor aspecte cu privire la limbaj : mai întâi, rolul crucial al limbajului în definiția inteligenței umane ; după aceea, imposibilitatea de a demonstra plecând de la comportamentele și acțiunile noastre exterioare că oamenii nu sunt nimic altceva decât niște automate ; în fine, distincția care există între oameni pe de o parte și animale sau mașini, pe de altă parte:

În ceea ce privește mintea sau gândirea pe care Montagne și alți câțiva o atribuie animalelor, eu nu pot fi de părerea lor. [...]

În fine, nu există niciuna din acțiunile noastre exterioare, care să-i poată asigura pe cei care le examinează, că corpul nostru nu este doar o mașină care se mișcă prin ea însăși, dar că există deasemeni în el un suflet care are gânduri, cu excepția cuvintelor sau a altor semne făcute față de subiecte care se prezintă, fără să se raporteze la vreo pasiune⁶⁰.

După părerea lui, prin limbaj, se exprimă în mod liber gândirea fără a fi determinată de stimuli externi. Această forță,

⁵⁹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres et lettres*, p. 79.

⁶⁰ *Lettres choisies*, in *Œuvres et lettres*, p. 1254-1255.

„prin care cunoaștem efectiv lucrurile este pur spirituală”⁶¹. Și pentru că este imposibil să explicăm în mod mecanic aspectul creator al utilizării limbajului natural, Descartes trage concluzia că trebuie să atribuim un spirit corpurilor (umane) care seamănă cu al său. Este dovada carteziană a cea ce filosofi numesc „existența celorlalte spirite”, consecință a dualismului cartezian corp/spirit. Pentru ca argumentul să fie complet, ar trebui să considerăm premisele constituite din distincția, operată anterior de Descartes, între inteligența umană și inteligența mașinilor sau a animalelor. Dar această argumentație este destul de fragilă.

Încă din epoca sa, cartezianismul a fost criticat în special sub acest aspect defectuos: imposibilitatea de a dovedi existența „celorlalte spirite”⁶². Famosul dualism, coabitarea a două entități opuse, a devenit pe urmă ținta atacurilor a tot felul de filosofi și mai ales a diverselor materialisme. Însă, criticile anti-carteziene nu par definitive. Așa cum reamintește chiar și Chomsky: „Cu mare dificultate ne putem lăuda de a fi progresat cu adevărat, din secolul al XVII-lea, în caracterizarea comportamentului inteligent a mijloacele prin care o obținem, a principiile care o conduc, sau a naturii structurilor care o subîntind”⁶³. Deoarece rămâne redutabil, dualismul cartezian este tot timpul atacat, în prezent, de funcționalism, de fizicalism și de alte materialisme⁶⁴.

Un exemplu tipic de anti-cartezianism este testul de inteligență propus de inginerul britanic Alan Turing. Într-un articolul publicat în 1950, acest specialist al primelor calculatoare numite „inteligente” a formulat problema aptitudinii mașinilor de a „gândi”: „Mașinile pot să gândească?”⁶⁵. Testul lui Turing reia practic toate criteriile de inteligență propuse de Descartes; deci până aici nimic nou. Numai că, inginerul britanic le consideră ca pe tot atâtea argumente favorabile construcției inteligenței artificiale. Testul este foarte simplu.

Este vorba de a organiza participarea unei mașini la un joc având drept scop principal simularea sau mai degrabă imitația comportamentului unui interlocutor onest și deasemeni a unui mincinos care se pretinde a fi o femeie. Dacă mașina reușește acest test, atunci va fi confirmată teoria funcționaliștilor conform căreia

⁶¹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres et lettres*, p. 78.

⁶² Vezi P. Bayle, „Rorarius”, *Dictionnaire historique et Critique*, pp. 76-78 și *passim*.

⁶³ N. Chomsky, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁴ Printre criticii radicali: H. Putnam (1975, 1981), G. Ryle (1949); D. Pinkas (1995) etc.; printre opozații față de materialismul dur și Inteligența Artificială (IA): J. Searle (1980, 1983, 1998); Th. Nagel (1979); F. Jackson (1986) etc.

⁶⁵ A. Turing, „Les ordinateurs et l'intelligence”, p. 39.

„a gândi” corespunde jocului de imitație. Este vorba de un joc în trei : un om A, o femeie B și un anchetator C care se află într-o cameră separată. Scopul jocului este, pentru persoana C care pune întrebări, de a distinge între omul și femeia care se găsesc în camera vecină. Mijlocul utilizat este acela al întrebărilor, formulate prin intermediul unui telescriptor, de genul: „Care este lungimea părului tău?”, „Care este forma patofilor tăi?” etc. Acest test al „dialogului om/mașină” nu a fost trecut, până în prezent, de nici un calculator.

Criticile inteligenței artificiale sunt numeroase⁶⁶. Pentru a le afina mai bine, trebuie să ținem cont de trei criterii permițând să atribuim o formă de inteligență mașinii: i) testul simulării comportamentale ; trebuie ca mașina să joace același rol ca omul, dar conform unor proceduri diferite; ii) testul care are drept scop comportamentul exclusiv lingvistic; sfidarea constă în simularea comportamentului lingvistic uman, acela al stăpânirii limbajului natural; iii) testul nu pretinde doar ca mașina să comunice, dar mai ales ca să dialogheze printr-un schimb stimulant de întrebări și răspunsuri. Astfel se impune mașinii inteligente capacitatea de *interacțiune* cu o ființă umană, în același mod în care interacționează două persoane, prin limbajul natural, care aplică diferite strategii de dialog. Pe scurt, limbajul este invocat aici drept criteriu de inteligență artificială, cu precizarea neexplicită a lui Turing, că limbajul natural este un criteriu de inteligență numai dacă este conceput în funcția sa dialogică interlocutoare.

În plus de aceste exigențe, Turing impune mașinii o altă constrângere care asociază reușita testului cu identificarea minciunii și a descoperii sexului interlocutorilor⁶⁷. Or, aceste dificultăți sunt efectiv acelea ale *creativității* (a minți, înseamnă deasemeni a inventa) și a *corporalității* (franceză, *corporéité*) interlocutorului și a raportului său fundamental cu ceilalți și cu lumea. Altfel spus, în termenii contemporani ai inteligenței artificiale este vorba despre problema încarnării spiritului, a ancorării acestuia în realitate, a înrădăcinării și a referinței directe a

⁶⁶ De exemplu, vezi critica lui D. Lambert, „De l'intelligence formelle à l'intelligence artificielle”, in B. Feltz et D. Lambert (éd.), *Entre le corps et l'esprit*, pp. 105-113 ; deasemeni P. Ziff, „Les sentiments des robots”, in A. R. Anderson (sous la dir. de), *Pensée et machine*, pp. 135-140 ; sau K. Gunderson, „Le jeu de l'imitation”, *Pensée et machine*, pp. 98-109.

⁶⁷ Turing a reluat ideea carteziană a *imitației* oamenilor de către automate și a introdus deasemeni criteriul de *inovație* prin intermediul *minciunii* ; faptul de a profera, dar deasemeni de a recunoaște minciunile interlocutorilor presupune capacitatea novatoare cerută de Descartes pentru inteligența umană. Deasemenea, Turing suferea de homosexualitatea sa, iar acest test apare ca un fel de încercare de rezolvare a problemelor personale.

acestui în lumea fizică. După anumiți autori contemporani, „doar perspectiva pragmatică, înțeleasă ca teorie generală a acțiunii, va putea furniza instrumentele acestei dimensiuni corporale a spiritului”⁶⁸. Concluziile noastre sunt mai moderate, ba chiar sceptice, ca să nu spunem opuse. Ne este imposibil să urmărim o astfel de concepție bazată pe premise behavioriste și pe confuzii conceptuale grave de genul „dialogul om-mașină”. Amintim aici, în treacăt, că mașinile pot comunica dar nu pot dialoga. Dialogul este specific omului⁶⁹.

Dacă am respecta exigența de creativitate impusă de Descartes limbajului și limitele pragmatice rezultate din interacțiunile dialogice inter-umane, definiția inteligenței ar avea forma următoare: *este inteligentă ființa vie și sensibilă care ar putea să recunoască și să înțeleagă relațiile dintre lucruri și evenimente și să se exprime într-un context dialogic de interacțiune, dispunând în același timp de predispoziția de creativitate, în mânănuirea și fasonarea ideilor și a conceptelor în cadrul limbajului natural*.

Or, această definiție este prea constrângătoare, deoarece niciunul din criterii nu pare posibil de îndeplinit de către mașinile informatice actuale (calculatoare sau roboți). Însă ar fi suficient să impunem o singură condiție, aceea a structurilor înăscute și universale ale limbajului, pentru a face imposibilă reușita calculatoarelor. De aceea va trebui să slăbim exigențele carteziene pentru a putea spera construirea inteligenței artificiale. Pe scurt, o mașină nu ar putea cunoaște ceva nou dacă nu ar fi capabilă mai înainte de toate să recunoască. O adevărată teorie a recunoașterii (ca identificare) trebuie să conțină în același timp teza fundamentală (recunoașterea este preeminentă cunoașterii) și teza trivială (pentru a putea recunoaște efectiv un lucru, trebuie să fi avut deja experiența acelui lucru). Cunoașterea nu ar avea cum să se realizeze fără recunoaștere. Astfel putem explica mai bine celelalte procese neurocognitive ca învățarea, creativitatea, înțelegerea (comprehensiunea), inovația și ficțiunea.

⁶⁸ D. Vernant, *Du Discours à l'action*, Paris, PUF, 1997, p. 138.

⁶⁹ Vezi critica din studiul nostru, Ion Vezeanu, „L'intelligence artificielle. Le problème de la créativité dans le langage”, in J.-Y. Goffi, *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006, pp. 165-183.

De la Descartes la Krupp, via Freud-Kant

Anton Adămuț*

Descartes ist ein Rationalist a posteriori, und naemlich durch die Folgen und nicht durch die Praemisen. Sein Traum ist ein Extra-Beweis dafür. Jean-Francois Revel ist der Meinung, dass Descartes, mit Ausnahme seiner mathematischen Arbeiten, ein verwirrender und willkürlicher Geist ist und seine cartesische Methode nicht so eine große Bedeutung hat. Der 18. Jahrhundert, so Revel, betrachtet Descartes nur als eine archäologische Merkwürdigkeit. Descartes wurde von Newtons Werk in Verruf gebracht und durch Lockes Erkenntnistheorie in Frage gestellt. Man kann sogar von einem Ende von Cartesianismus sprechen. Das gilt einfach als Beweis dafür, dass es einen Cartesianismus von Descartes und einen verschiedenen Cartesianismus, den von den Cartesianisten, gibt. Alle diese Situationen sind die „Folgen“ eines Traumes, des Traumes von Descartes, den Freud auszudeuten versucht. Der folgende Text stellt kurz diese Probleme dar.

A. *Somnio ergo sum*

S-a tot spus că Descartes nu revine în nici un alt loc din textele sale asupra visului. Nu o face explicit și nici măcar nu era nevoie de o atare formă recapitulativă. Dar dacă o face implicit? Iată finalul *Meditației I*: „la fel cum un sclav, care se bucura, poate, de o închipuită libertate în somn, se teme să se deștepte, în clipa în care începe să-și dea seama că doarme, și reînchide ochii încet, în mijlocul unor dulci amăgiri, tot astfel recad, fără să vreau, în vechile păreri, și mă tem de a mă trezi, ca nu cumva odihnei celei blânde să-i urmeze o veghe grea, pe care s-o petrec nu în sânul unei lumini oarecare, ci printre întunecimile de nepătruns ale greutăților acum răscolite”¹. Cine știe bine visul poate recupera „somnul”, „deșteptarea”, „reînchiderea ochilor”, „veghea grea”, „lumina” și „întunecimile de nepătruns”. În fond, „clar și distinct” Descartes nu e nici măcar în această obsedantă sintagmă, ba, cu o vorbă a lui de Broglie, nimic nu e mai înșelător la Descartes decât o idee clară și distinctă!

* Anton Adămuț este profesor universitar doctor la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ René Descartes, *Meditații despre filozofia primă*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 251.

Descartes devine astfel un raționalist *a posteriori*, unul prin consecință, nu prin premisă, și visul e aici un argument în plus. Strategia lui e foarte clară: Aristotel pare să fi învins către sfârșitul scolasticii. Descartes nu e un aristotelic. Calea de urmat pentru a-l înfrânge pe Aristotel nu e logică, e psihologică. Uzase de ea Augustin, o folosește și Descartes. El creditează poezii la fel cum a făcut-o, în ciuda tuturor, Platon (adică „mască”). Visul lui Descartes anunță lumii *scientia mirabilis*, și ea trebuie să fie „fără pudoare”. Altminteri ar fi desconsiderată, și atunci visul ar fi fost ca și inutil. Descartes nu a vrut lucrul acesta, chiar dacă și-a inventat visul, ceea ce e, deja, o ipoteză prea hazardată. Autobiografia lui Descartes basculează între fabulă și/sau istorie, iar autorul însuși este, cu o vorbă grea a lui Pascal, „inutile et incertain”². Jean-François Revel e de părere că, excepție făcând opera matematică, Descartes este un spirit confuz și arbitrar, iar metoda carteziană se reduce la puțin lucru. Comentatorul amintit e malițios: singurul adevăr precis e faptul că gândim și că existăm cel puțin atâta timp cât gândim; gândirea este dovada existenței și acest lucru este sigur; chiar și în vis trebuie să existe un subiect gânditor care să conceapă absurdități. Iar în secolul al XVIII-lea, spune Revel, nimeni nu se mai referă la Descartes altfel decât ca la o „curiozitate arheologică”. Descartes e discreditat de opera lui Newton și disputat de Locke în teoria cunoașterii. Este anunțat și un sfârșit al cartezianismului – 1734, când apare textul lui Voltaire – *Lettres anglaises*. Asta demonstrează un fapt foarte simplu: există un cartezianism al lui Descartes și unul al cartezienilor³. Cartezianismul lui Descartes este inutil; acela al cartezienilor este nesigur. Firește, pentru toată lumea vinovat este Descartes. Apoi mai și visează, ceea ce-l face de-a dreptul neplăcut. De aceea, poate, ca o târzie răzbunare, una pe dos, Descartes este criticat în Franța pentru exclusivismul demonstrației sale raționale⁴, lucru care convine de minune unui autor german (firește) care notează, dând cu tifla celor de dincolo de linia Maginot, cum că, în realitate (și grație lui Descartes), întreaga metafizică modernă derivă direct din creștinism (și nici nu știu dacă nu cumva are dreptate (*n.m.*)⁵. Descartes e un raționalist radical,

² Jean-Marie Beyssade, „Commentaires et notes”, în René Descartes, *Discours de la méthode*, Le Livre de Poche, Paris, 1973, pp. 186-201. Vezi și Jean-François Revel, „Descartes inutile et incertain”, în *idem*, pp. 7-86.

³ Henri Petit, *Images. Descartes et Pascal*, Rieder, Paris, 1930, p. 24.

⁴ Un autor contemporan, W.T. Jones, se întreabă de ce descoperirea lui Descartes din *Meditații* este așezată sub formula lui *cogito* și nu a lui *somnio ergo sum*, așa cum au stat lucrurile, de fapt, în realitate.

⁵ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957, pp. 11, 55.

de acord, dar asta nu afectează ontologia cât ancorează epistemologia. Adevărurile eterne sunt analitice; celelalte nu pot înlătura ambiguitatea.

B. Freud și pacientul absent

Freud e, în esență, neconvingător dar nu și neinteresant⁶. El analizează visul lui Descartes în 1929 la cererea lui Maxime Leroy cu ocazia redactării textului acestuia din urmă – *Descartes, filosoful cu mască*. Care este povestea? Întrucât Descartes însuși mărturisește că visele sunt legate de reflecția sa, Leroy are ideea de a solicita lui Freud o interpretare a acestor vise. Să recunoaștem, a fost o idee, cel puțin în intenția ei, cât se poate de onorabilă și, de ce nu, percutantă, mai cu seamă că Franța era în acea vreme refractară la psihanaliză (după cum este încă refractară lui Descartes!). Cu o spusă a lui Glucksmann: „Descartes est la France, mais la France n'est pas Descartes”, și asta în ciuda faptului că, prin natură, francezii sunt cartezieni nu doar atunci, sau nu numai, când anticartezianismul zgâlțâie bătrânul continent. Totul pleacă, aici e ironia, tot din Descartes, dintr-un tratat pierdut și amintit de Baillet, tratat intitulat *l'Art d'Ecrire*. În prima parte a tratatului face Descartes distincția, cu valoare strategică în sensul cel mai militar al termenului, între *mesure longue* & *mesure courte*. Glucksmann vorbește apoi despre „dubla Franță”, „cele două Franțe”, și Descartes „est la France” numai dacă Franța există „în idee”, dacă este *France longue*, nu *France courte*⁷. Freud intră în posesia materialului și încearcă o articulare între personalitatea pulsională și aceea filosofică a lui Descartes. Visul lui Descartes este hiperintelectualizat, încât e nevoie de a alcătui o psihografie a filosofului în baza căreia onirica lui să poată fi urmărită. E un loc asupra căruia Freud insistă, întrucât pulsiunea onirică de tip cartezian este însoțită de o abundență de detalii. După Freud, raționalizarea excesivă a activității onirice este semnul unui mecanism de *mascare* și de sublimare. Scopul lui Freud era acela de a afla cum filosofia, în visul cartezian, devine obiect de investigație. Freud știe ce să facă; nu știe însă și în ce mod! Metoda psihanalitică îi cere să se situeze în raport *direct* cu solicitarea filosofică și aici *direct* înseamnă o distanță temporală care nu poate fi acoperită. Freud este solicitat să ofere un diagnostic față cu un episod trăit de un pacient care lipsește. Din acest motiv (absența

⁶ Paul-Laurent Assoun, *Freud, filosofia și filosofii*, Editura Trei, f.l., f.a., pp. 124-134.

⁷ André Glucksmann, *Descartes c'est la France*, Flammarion, Paris, 1987, pp. 75-85, 91, 381, 403-404.

pacientului) Freud mărturisește lui Leroy că este inhibat, și își desfășoară „inhibiția” în trei timpi:

1. dificultatea resimțită în fața sarcinii primite de la ofertant, dificultate manifestă în aceea că are a „lucra” cu vise fără visător. Freud spune că este angoasat față cu intenția lui Leroy, în fapt față cu obiectul acestei cereri și, prudent, ca odinioară Descartes, adaugă următoarele: când analizez visul unui personaj istoric (absent), rezultatul este modest. Foarte interesant că poziția lui Freud este una împărțită dar nedivizată: este angoasat (sentiment pascalian!) și prudent (atitudine carteziană); „Fără a supralicita valoarea cuvântului «angoasă» utilizat aici, nu putem decât să remarcăm contrastul între forța afectivă a termenului și conținutul dificultății tehnice invocate drept justificare”⁸;

2. Freud depășește inhibiția și angoasa primului moment. Ezitarea de la început este adusă, prin sarcina a ceea ce i se cere, la o dimensiune reală. Încet, intră în visul absentului, chiar dacă ezitând încă;

3. primele două poziții sunt extreme: refuz absolut și refuz acceptat. Absolut pentru că nu are date nemijlocite, acceptat pentru că nu duce lipsă de date. Oricum, Freud avertizează: „fructul cercetărilor mele vă va părea mult mai puțin important în comparație cu ceea ce erați îndreptățiți să sperați!”. Cei trei timpi freudieni devin:

- timpul tăgăduirii („sarcina este prea dificilă”);
- timpul compromisului („poate că este ceva de întreprins, aș vrea să încerc”);
- timpul concluziei prudente (“ceea ce vă propun nu vă va oferi, cu siguranță, satisfacție și este departe de ceea ce un filosof poate pretinde, dar reprezintă tot ceea ce am putut face”)⁹. Cei trei timpi se asociază unei logici fantasmatică, și acesta „este sensul discursului freudian despre filosofie destinat filosofului solicitant”¹⁰.

Toate acestea se așază sub semnul unui preambul care ascunde în el o parte din răspuns. Ce vrea să spună Freud? Că visul lui Descartes face parte din ceea ce el numește „vise de sus” (*Träume von Oben*). Cu alte cuvinte, visul filosofic în general se abate de la regulile unei logici onirice normale, logică în care intră „visele de jos” (*Traumdeutung*). „Visele de sus” sunt anagogice, sunt „formațiuni ideatice ce ar putea fi create la fel de bine atât în stare de veghe cât și în stare de somn”¹¹. Adevărat că un atare vis e

⁸ Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁹ *Ibidem*, pp. 126-127.

¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹¹ *Ibidem*.

urmat, sau mascat, de excepția potrivit căreia o anume cenzură consecutivă stării de veghe nu se exercită integral, dar nu cred că sub o asemenea cenzură poate fi așezată onirica de tip cartezian. Asta pe de o parte. Pe de altă parte, Freud afirmă că visul cartezian ține de un tip anume de simbolizare: ele, visele de tip filosofic, în cazul nostru visul cartezian, sunt abstracte, poetice. Densitatea simbolică și alegoria excedentară însoțesc asemenea visuri (visători). Visul lui Descartes este „mixt”, nocturn și diurn deopotrivă, și se bucură de o specificitate anume: visătorul completează, în interpretarea ulterioară, lacunele visului propriu-zis. În psihanaliza de tip clasic, rolul acesta ar reveni, cu sprijinul visătorului, analistului. În felul acesta, Descartes nu are nevoie de psihanalist. Visul lui nu e repetitiv, nu e obsedant, el visează aproape fractal, chiar dacă pulsional (e motivul pentru care Freud folosește doar termenul *Traum*, nu și pe acela de *Träumerei*). E un privilegiu în onirica filosofului și el constă în „a utiliza limbajul oniric fără a-și angaja prin aceasta inconștientul”¹². Restul, „codul pulsional” în termenii lui Freud, nu este semnificativ pentru Descartes. Activitatea intelectuală din visul lui Descartes este dominantă. Ceea ce visează el este reproducerea unui gând în vis, un gând inserat logicii onirice. E o „elaborare secundară”, o intervenție a gândirii normale și care conferă deplină inteligibilitate conținutului oniric. Consecința este următoarea: când intervine această „elaborare secundară”, contradicțiile între elementele dispartate ale visului se șterg și visul însuși capătă coerență. „Elaborarea secundară” este un travaliu de raționalizare și care funcționează în visul lui Descartes. E vorba de analogie dublată de reverie. Sesizez o anume confuzie în interpretarea lui Freud, una, însă, neutră. Nu face deservicii lui Descartes, după cum nu ajută prea mult vienezului. Ceea ce Freud înțelege prin „elaborare secundară” în onirica filosofică revine la a accepta o remaniere inegală a părților de care uzează gândirea parțial trează. E o „fentă” freudiană. Concluzia lui Freud: Descartes își interpretează singur visul și, prin urmare, trebuie să-i acceptăm explicația. Când interpretează visul cartezian, Freud repetă interpretarea pe care Descartes o acordă propriului vis. Dintre filosofi care au visat, Descartes convine cel mai puțin lui Freud¹³.

¹² *Ibidem*, p. 129.

¹³ „Pe drumul îndoielii, Descartes întâlnește nebunia alături de vis... Dar Descartes nu evită pericolul nebuniei așa cum ocolește eventualitatea visului” (Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 49). E de văzut secvența intitulată „Marea închidere” din prima parte a *Istoriei* lui Foucault și care se revendică de la Meditația I-a. De la acest punct de vedere pleacă Foucault. Într-un răspuns care va naște o celebră polemică, Derrida

C. De la Kant la Krupp

Cu siguranță visul lui Descartes este proba unui exces de intuiție. El operează o reducere și donează un sens. Jean-Luc Marion află în ideea de infinit la Descartes un fenomen saturat (infinitul nu este niciodată în potență, este numai în act). Infinitul este un fenomen saturat, dar infinitul însuși nu se saturează. Visul cartezian, cu toate saturările lui cu tot, e doar începutul unui fenomen saturat. Descartes prețuiește mult intuiția. Apoi se „saturează” el însuși de această excesivă prețuire. Și fiindcă Freud a pătruns târziu și foarte greu în Franța, Descartes era cât pe ce să ajungă la mâna lui!

Inserez o paranteză, una care anulează locul comun și pune ca substitut locul incomod și poziția declarat antigermană. Ea aparține lui Léon Daudet și titlul lucrării lui spune totul – *De Kant à Krupp*. Premisa autorului este următoarea: Germania, de-a lungul prosperității sale, n-a abandonat niciodată un incontestabil fond barbar și, negreșit, brutal. Concluzia este: pentru francezii care gândesc, Kant nu este mai puțin redutabil decât Krupp¹⁴. Între premisă și concluzie autorul vorbește de agresiunea spiritului german și de două mari pericole care pândesc rațiunea umană în general și spiritul național francez în particular. Pericolele sunt de aflat în *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*. Cum gândește autorul, căci nu pot contesta că nu o face (a gândi anapoda nu înseamnă mai puțin a gândi, chiar dacă, sigur, nu e a gândi mai mult)?

Critica rațiunii pure sfârșește prin a detrona știința în felul distincției fundamentale pe care o practică între „fenomen” și „noumen”, între „eu” și „non-eu”. Când nu mai posezi nici o certitudine, rațiunea e decoronată. Rămânem cu îndoiala (necarteziană, firește), cu fantezia (kantiană, desigur). Aceasta este școala paraliziei mentale, a visului în vid, și toate sistemele întemeiate pe sensibil (mai ales dacă sunt de aflat în Franța, și sunt!) se reclamă de la Kant. Spune Daudet că pietistul ipocrit e tatăl acestei încrucișări, singura lui putință de a fi tată, el, pietistul acesta, și cine se mai îndoiește că e vorba de Kant?, a născut diplopia mentală¹⁵ care descompune relief realului în două elemente dizarmonice și incapabile de a se întâlni: cel ce concepe și cel ce este conceput, cel ce percepe și ceea ce este perceput. În fisura

replică elegant și transdisciplinar într-o conferință din 4 martie 1963 (vezi Jacques Derrida, *Scritură și diferență*, Editura Univers, București, 1998, pp. 53-98; nota 2 de la p. 53 oferă lămuriri suplimentare).

¹⁴ Léon Daudet, *De Kant à Krupp*, Blond&Gay, Éditeur, Paris, 1915, pp. 4, 32.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 13-15.

aceasta, e convins autorul, se prăbușește toată substanța filosofică de la Platon la Sfântul Toma. Kant nu este decât un maestru al orgoliului și al infatuării spiritului. Concluzia lui Daudet: se instaurează astfel o nouă zăpăceală și ea rezidă în subsumarea progresivă a inteligibilului față de sensibil, ultimul absorbindu-l tot mai mult pe cel dintâi. Situația aceasta nouă este dăunătoare spiritului francez. Autorul spera, și, vai, nu s-a întâmplat, ca anul 1914, pe care-l voia victorios, să însemne restaurarea valorilor intelectuale neglijate anterior.

Cât privește *Critica rațiunii practice*, ea traduce algebric și rigorist pe Jean-Jacques, și Rousseau e benefic teutonilor. Prin el, germanii regăsesc filonul reformei canonizat de Kant în legea fundamentală a rațiunii pure practice: „acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale”¹⁶. De aici naționalismul războinic german, din extensia eului la națiunea germană. Legea practică a lui Kant a fost „naționalizată” și formula transferă metafizicul în politic. Nimic mai natural, apoi, decât *Discursurile către națiunea germană* ale lui Fichte, *Discursuri* care constituie cel mai frumos exemplu de ceea ce este în stare o gândire puternică, măcar că este falsă în premisele ei, pentru relansarea unei țări. Fichte preia, orgolios, și germanii răspund orgoliului său, legea kantiană într-o formă modificată: acționează astfel încât maxima voinței tale să poată valora întotdeauna ca auxiliar al supremației germane¹⁷. Léon Phillipe află, într-o „Introducere” la *Discursuri...*, patru mari linii ale efortului fichteian și care dau fondul ca atare al *Discursurilor*:

- germanii sunt poporul tip;
- germanitatea lor le dă puterea de a se întinde peste tot și de a absorbi restul în naționalitatea lor (din acest punct de vedere ei lucrează fără rest);
- limba germană nu e fixată în cadre moarte, așa cum sunt limbile neolatine. Acest fapt îi permite să rămână vie și mereu în progres;
- acest progres îi apropie pe germani de gândirea perfectă și divină, un soi de limbă sfântă pre-babelică și cheia unei noi alianțe.

Pentru Schopenhauer, reputația filosofiei este restabilită de Kant. De degradarea filosofiei se va ocupa Hegel, cu tribalismul lui cel nou și cu autoritatea statului prusac în spate. Nu e decât un

¹⁶ Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura IRI, București, 1995, p. 62. Vezi și clasicul studiu datorat lui Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Félix Alcan, Paris, 1926, p. 430.

¹⁷ Léon Daudet, *op. cit.*, p. 16.

clown, spune Popper, inspirat de mobiluri ascunse și care se crede făuritor de istorie (Hegel, firește?). Hegel este, pentru Schopenhauer, „agent plătit al guvernului prusac”. Filosofia lui nu e nimic altceva decât filosofie de stat. Autorul simpatizează excesiv pe Schopenhauer care detestă în exces pe Hegel. O poziție asemănătoare aflu la Nietzsche: „între germani se înțelege imediat dacă spun că filosofia a fost coruptă prin sângele teologilor. Pastorul protestant este bunicul filosofiei germane, iar protestantismul însuși *peccatum originale* al ei”¹⁸. Nietzsche se desparte de Schopenhauer când susține că succesul lui Kant însuși nu a fost decât tot un succes de teolog, ca să nu mai vorbim de cei trei șvabi de la seminarul din Tübingen!

¹⁸ Fr. Nietzsche, *Antichristul*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 16.

Genurile filosofiei – între disoluție și literatură

Laura Ciubotărașu*

Placer la philosophie dans un nouveau paradigme, le paradigme communicationnelle, a des conséquences directes en ce que concerne les formes du discours philosophique. Mais le discours est déterminé par la modalité d'utilisation du langage. L'étude veut montrer que, au-delà du placement traditionnel de la philosophie entre la science et la littérature, le langage c'est la base de n'importe quel type de discours.

Dacă acordăm limbajului calitatea de fundament al discursului, putem lua în calcul o definiție *grosso modo* a acestuia din urmă. Conform acestei definiții am putea să distingem părțile componente, precum și structura pe care se pot construi toate celelalte forme de discurs. O astfel de structură ar corespunde tuturor exigențelor pe care un domeniu sau altul le impun în funcție de conținuturile pe care le vehiculează. Această perspectivă presupune deci că la baza discursului s-ar afla limbajul în forma determinată de discurs. După gen (științific sau literar) discursul acceptă un limbaj formalizat sau natural. Perspectiva dihotomică (știință *vs.* literatură) asupra discursului implică poziționarea filosofiei într-o nouă paradigmă, cea comunicațională, și redeschide discuția asupra genurilor filosofiei.

Problema formei luată de diferitele genuri filosofice conturează în cultura contemporană un spațiu de dezbatere generator de răspunsuri, soluții multiple, ce dau naștere, tocmai prin diversitatea lor, unei noi direcții în filosofie. În contemporaneitate filosofia cunoaște o mutație – fiind percepută ca „artă de a gândi, mai degrabă decât modalitate riguroasă, logic-deductivă”. În această împrejurare „filosofia pare foarte bine să treacă drept una din speciile literaturii contemporane”¹. Oferind o nouă imagine, filosofia cunoaște trei mari tematizări² care ar putea să justifice astfel noua sa ipostază – de *specie a literaturii contemporane*. Tematizările nu cunosc o evoluție etapizată riguros, ci se întrepătrund, supraviețuiesc și se dezvoltă în aceleași coordonate. Ele sunt importante ca imagine de ansamblu asupra evoluției filosofiei,

* Laura Ciubotărașu este doctorand la Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, ediția a II a, revăzută și adăugită, Idee Design & Print Editură, 2005, Cluj, p. 8.

² *Idem*, pp. 5-11.

imagine care, e drept, nu este uniformă, ci cunoaște unele accente și legitimează, până la un anumit punct, forma actuală a filosofiei. Astfel, în prima tematizare, filosofia aspiră spre un discurs științific, etapă în care, conform lui Aurel Codoban, sunt incluși Marx, Freud, reprezentanții pozitivismului logic sau ai structuralismului francez; asimilează și, în același timp, dezvoltă, pe propriul domeniu, noile teorii și descoperiri științifice. Dacă în acest caz filosofia, ca tendință, ține să fie cât mai aproape sau în pas cu știința, în cel de al doilea tematizarea o situează pe un plan diametral opus: cel al literaturii. Filosofia nietzscheeană, existențialismul, deconstructivismul etc. sunt discursuri filosofice care împrumută forma literaturii. Cea de-a treia tematizare a filosofiei, așa cum consideră autorul invocat, se realizează prin comunicare și limbaj, metafilosofie și, prin autodefinire, ca practică a semnificării. Filosofia se vede pe ea însăși ca discurs cultural. Acest tip de discurs este scindat de practica discursivă într-un discurs preponderent monosemic, referențial, trimitând direct la obiect, pe de o parte, și altul preponderent polisemic, autoreferențial, ce se prezintă pe sine ca obiect în jurul căruia se pot grupa discursurile diferitelor domenii. Ca tendință, ele nu pot fi decât de două tipuri: științific și literar. În pofida acestor departajări tranșante în filosofie nu pot fi totuși acceptate aceste două „genuri” în forma lor pură. Practica discursivă demonstrează acest lucru; cele două „genuri”³ se pot regăsi deopotrivă în cadrul aceleiași secvențe discursive, prin alternanță. Prin eliminarea acestui „purism”, în discursul filosofic vom regăsi accente ale celor două tipuri discursive primare. E drept însă că în jurul lor se va structura, în funcție de pregnanța componentelor ce țin de știință sau de literatură, întreaga filozofie și, așa cum vom arăta pe parcurs, aceste tendințe nu pot fi eliminate, ci doar reduse la funcții precise. Dihotomia știință/literatură nu poate fi suprimată în favoarea uneia sau alteia; discursul filosofic le va prelua însă pe amândouă, iar rolul lor va fi

³ În lucrarea sa, *Cearta cu filosofia*, eseuri, ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 57-58, Gabriel Liiceanu realizează o departajare a genurilor filosofiei având drept punct de plecare matrici ale gândirii: dacă 1) *gândirea* este *adresativă*; puteam avea de a face cu o *gândire auto-adresativă-monologală, hetero adresativă, monopersonală, pluripersonală, specializată sau nespecializată* – tipuri de gândire cărora le-ar putea corespunde, așa cum preconizează autorul, anumite tipuri de expresie: *jurnalul filosofic, epistola filosofică, prelegerea filosofică, discursul filosofic, cuvîntarea*; 2) *gândirea dialogică* – *dialogul filosofic*; 3) *gândirea rapsodică*, căreia i-ar corespunde *fragmentul filosofic, aforismul*; 4) *gândirea liber asociativă* – *eseul filosofic*; 5) *gândirea sever discursivă* cu cele două forme: *discursiv-exhaustivă*, căreia i-ar corespunde *sistemul filosofic, tratatul*, și cea *discursiv-specializată*, gândire care ar capătă forma *studiului filosofic, monografia*.

reduc la acela de instrumente prin intermediul cărora filosofia își construiește propriul discurs.

Înainte de a avea o „formă”, vom avea un material de prelucrat, ceva care trebuie sau pe care vrem să-l transformăm, de aceea forma este întotdeauna un rezultat la care se ajunge prin utilizarea unor tehnici. O idee poate fi genială, dar, dacă nu este prelucrată, nu capătă forma cea mai adecvată care să o pună în valoare și acea scipire de genialitate se pierde. Odată șlefuită însă, prelucrată, ideea se îndepărtează de tehnica utilizată în modelarea ei: ceea ce contează e rezultatul final. De puține ori, autorul mai este întrebat cum a ajuns la ultima formă, iar dacă întrebarea este totuși pusă, răspunsul devine ambiguu pentru că autorul însuși nu mai știe cum și prin ce mijloace a ajuns la forma finală. Poate fi și acesta motivul pentru care forma exterioară a discursului filosofic a fost percepută ca „accident”, „modă” sau „opțiune arbitrară legată de temperamentul filosofilor”⁴. Analiza s-a fixat, dacă se are în vedere o formă unitară a filosofiei, fie ea și una a conținutului, pe scrierile fiecărui autor de filozofie în parte, mizându-se pe componentele care îl particularizau, dar avându-se în permanență în atenție elementele comune cu ale altor gânditori: tema supusă dezbaterii, constituentele care duceau la configurarea curentelor filosofice și a școlilor care aveau fixate în interior unul sau mai multe sisteme filosofice. Rezultatul acestor analize raportate în permanență la alte texte propuneau o „imagine uniformizată” a filosofiei.⁵

Aproximativ același lucru se întâmplă în literatură atunci când se pleacă de la ideea că un text nu trăiește izolat, ci într-o permanentă corelație cu alte semne⁶, iar această corelație face posibilă departajarea genurilor literare: liric, dramatic, epic, fantastic etc. Dacă în literatură s-a afirmat că o clasificare a tipurilor de discurs în mod empiric este imposibil de realizat⁷, cum poate fi făcut acest lucru în filozofie? Discursul filosofic suportă o tipizare sau o departajare în genuri?⁸ Sau am putea vorbi, așa cum

⁴ Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, ediția a III-a, Editura Humanitas, București, p. 57.

⁵ *Idem.*

⁶ Maria Corti, *Principiile comunicării literare*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Univers, București, 1981, p. 156.

⁷ Cesare Segre, *Istorie – cultură – critică*, în românește de Ștefania Mincu, prefată de Marin Mincu, Editura Univers, București, 1981, p. 156.

⁸ În cazul istoriei lucrurile par a fi mai simple: inexistența unei metode de studiere a evenimentelor o face să renunțe la pretenția de a fi o știință, definindu-

face Jan Hacking , despre *genuri indiferente* sau *genuri interactive*?⁹ Caz în care genul (kind) desemnează un ansamblu care permite să claseze indivizi sau lucruri particulare. Genul indiferent nu ar fi afectat de clasamentul și de caracterizările care îi sînt impuse, pe cînd genul interactiv ar reacționa la aceste clasificări. Științele naturii ar fi de gen indiferent pe cînd cele sociale de gen interactiv – pentru că vizează omul, iar clasificările indivizilor și ale grupurilor umane le afectează, într-o oarecare măsură, identitatea.

Se oscilează între încercările de a stabili o formă a filosofiei care discerne între genurile cu o valoare și aplicabilitate predominant didactică și o perspectivă care conduce la o dizolvare a tuturor genurilor: „Nu rămâne decît scriitura care se scrie pe sine, ca mediu în care fiecare text este întrețesut cu toate celelalte. Fiecare text în parte, fiecare gen particular și-a pierdut deja autonomia, înainte de a ajunge să se manifeste, în favoarea unui context care înghite totul și a unui proces incontrollabil de producere spontană de text. Pe aceasta se bazează primatul retoricii – care are de-a face cu calitățile textelor – față de logică ca un sistem de reguli, căruia nu îi sînt subordonate în mod exclusiv decît anumite tipuri de discurs bazate pe argumentare”¹⁰. Dacă se acceptă această perspectivă, care permite încercări multiple, din contexte diferite, de analizare a formei filosofiei, atunci genurile filosofiei se dizolvă și singurul element capabil să facă diferența dintre diferitele tipuri de discurs filosofic rămîne limbajul.

Este o chestiune acceptată faptul că limbajul utilizat de filosofi este unul care singularizează acest domeniu, „jargonul” filosofilor trasînd un contur care nu permite decît celor inițiați să pășească în

se mai degrabă ca narațiune. Diferența dintre roman și istorie este dată de faptul că aceasta din urmă se bazează doar pe fapte adevărate, iar cel care scrie istorie nu este obligat să captiveze cititorul – poate să fie plictisitor fără a pierde ceva din valoarea faptului descris. Genul istoriei cumulează exact elementele care diferențiază istoria de alte discipline ce implică narațiunea ca formă de expresie: „...istoria nu are nici o exigență: atîta vreme cît sînt povestite lucruri adevărate ea este satisfăcută. Ea nu caută decît adevărul, dar nu este ca știința, care caută rigoarea. Nu impune norme, nu se sprijină pe nici o regulă a jocului, pentru ea nimic nu este inacceptabil. Aceasta este caracteristica cea mai originală a genului istoric.” (Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, traducerea din limba franceză de Maria Carpov, Editura Meridiane, București, 1999, pp. 19–20).

⁹ Jan Hacking, *Why does Language Matter to Philosophy*, apud. Gilbert Hottois, *Philosophies des sciences, philosophie des techniques*, Paris, 2004, p. 92.

¹⁰ Jurgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității; 12 prelegeri*, în românește de Gilbert V. Lepădatu (I-IV), Ionel Zamfir (V-VIII), Marius Stan (IX-XII), studiu introductiv de Andrei Marga, Editura All, 2000, p. 187.

interior și, lucrul cel mai important, că în interiorul domeniului înțelesul acordat unor concepte diferă de la autor la autor. Consecința directă a acestei situații o reprezintă proliferarea sensurilor conceptelor cu care lucrează filosofia. În această privință au existat inițiative care au încercat să stabilească o ordine relativă în interiorul domeniului¹¹. Rezultatul unor astfel de încercări s-a soldat cu un relativ eșec. În răspunsurile lor filosofi de prim rang s-au situat pe poziții ferme și au sfârșit prin a afirma că: „Nu văd deci mare lucru de făcut pentru termenii în „isme”. Să-i lăsăm cum sînt dacă nu vrem să-i suprimăm, ceea ce ar fi totuși regretabil pentru unii dintre ei: ‚mecanism’ și ‚dynamism’, de exemplu, au o precizie relativă și aduc servicii de estimare (deși cu ‚dynamism’ începe să se dea greș). Dar să nu uităm că cele mai bune dintre aceste cuvinte sînt pasabile și că trebuie întotdeauna să nu avem încredere în ele”¹². Această situație ne conduce spre o acceptare a limbajului filosofic, o tolerare a lui în forma în care a fost pus în act de către un filosof sau altul, o asumare și o discernere între înțelesurile multiple acordate unui concept în funcție de context. Filosofia nu poate fi redusă la o singură formă, o construcție unitară care să îi integreze genurile. Trebuie să admitem, și în aceasta constă specificitatea filosofiei, că modalitățile sale de manifestare sînt multiple. Ca urmare, orice încercare de analizare a formei filosofiei, mai curînd a formelor, implică modalități și instrumente diferite în chiar același tip de discurs. Accentul este pus pe formă doar ca mijloc de transmitere a ideii.

¹¹ O astfel de încercare aparține lui Constant Bourquin, care în primele două decenii ale secolului trecut a inițiat o anchetă printre filosofi francezi, dorind o clarificare a situației în care se afla filosofia datorită limbajului utilizat și urmărind să traseze limitele în care filosofii ar putea să scrie texte filosofice. Premisa de la care pleacă Bourquin este tocmai disputa pe margine limbajului din interiorul filosofiei. Pentru rezolvarea acestei situații sondează posibilitatea realizării unui vocabular specializat, care să aparțină disciplinei. Ancheta a fost structurată plecînd de la cinci întrebări: 1) Poate filosofia să se exprime în limbajul tuturor? 2) Dacă nu, de ce nu poate? 3) Ce limite să atribuim în acest caz „jargonului” filosofiei? 4) Ce mijloc preconizați pentru a unifica vocabularul filosofic? 5) Credeți că un congres de filozofie ar putea avea în vedere stabilirea unui vocabular filosofic ale cărui interdicții ar putea stabili pentru limbajul filosofic aceeași operă de regularizare împlinită de mai mult de trei secole prin Dicționarul Academiei pentru limba franceză? Constant Bourquin, *Comment doivent écrire les philosophes?* Editions du Monde Nouveau, Paris, 1923, p. 9.

¹² Răspunsul lui H. Bergson la una dintre întrebările anchetei inițiate de C. Bourquin, în *Comment doivent écrire les philosophes?*, p. 14.

Pentru a dispune totuși de un concept de *discurs*, cu o sferă cât mai precisă, vom lua în calcul o serie de definiții¹³ date discursului în încercarea de a detecta punctele comune pentru a le utiliza din perspectiva *teoriei problematologice a referinței*. Conceptul de discurs, în special cel literar, a cărui structură profundă se manifestă la suprafața construcției discursive, în care forma este mai evidentă, datorită acțiunii, modului în care sînt prezentate lucrurile, evenimentele se prezintă, așa cum consideră Cesare Segre ca „o încercare de a afirma o legătură dintre conceptele ce se prezintă înveșmîntate în forma lingvistică, în timp ce limba nu face decît să realizeze mai ales concepte izolate, care așteaptă să fie puse în relație între ele pentru a avea semnificație de gândire”¹⁴. Această definiție ține cont de distincția saussureeană dintre limbă și vorbire: limba este o funcție socială, un produs pe care individul îl înregistrează în mod pasiv, iar vorbirea reprezintă un act individual al subiectului care utilizează limba pentru a-și exprima propriile

¹³ Perspectivile din care discursul este definit sînt multiple, cele mai multe ne parvin din sfera literară și din cadrul științelor comunicării. Un bun exemplu, în acest sens, este dat de teoria lui Habermas dezvoltată în Preliminarii la o teorie a competenței comunicative (Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, prefată și îngrijirea versiunii în limba română Andrei Marga, traducerea din limba germană: Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, Editura Politică, București, 1983, pp. 197-207), despre discurs. Filosoful german consideră discursul ca fiind o formă a comunicării alături de acțiunea comunicativă (interacțiunea). Scopul unui discurs este de a restabili, prin întemeiere, un acord care a fost problematizat și care a existat în acțiunea comunicativă. Acesta ar fi și motivul pentru care Habermas va vorbi nu despre discurs – sunt eludate articulațiile formale ale acestuia și modul de constituire – ci va muta accentul pe finalitățile discursului în raport cu receptorul, vorbind despre înțelegere (discursivă). Discursul, deși se constituie ca formă distinctă a comunicării, derivă din acțiunea comunicativă. Dacă acest concept beneficiază de o perspectivă liniară, segmentele imediat următoare le-ar constitui interacțiunea și vorbirea ca acte concrete; discursul fiind o prelungire a acestei forme de comunicare, dar nu în mod direct, ci prin intervenția unei norme care are capacitatea de a tematiza. Exceptând celelalte instanțe, care în acest cadru nu interesează, între cei doi poli ai comunicării, emitentul și receptorul, cel vizat în acest caz este receptorul, deoarece el este cel care realizează înțelegerea.

Pentru reprezentanții *New Criticism*-ului discursul marchează diferențe și stabilește identități în sensul că s-au considerat anumite limite în ceea ce privește utilizarea cîtorva tipuri de limbaj. Încercarea de a descoperi elemente care să conducă la identificarea unei specii de limbaj ca opozabil altuia – de pildă limbajul științific vs. limbajul literaturii, sau, în cadrul aceluiași areal, limbajul poetic vs. limbajul nuvelistic, se constituie nucleul în jurul căruia *New Criticism*-ul definește discursul – opoziții numite diferențe de gen. Paul Above în *Critical Terms for Literary Study*, Edited by Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, The University of Chicago and London, 1990, p. 50.

¹⁴ Cesare Segre, *Istorie – cultură – critică*, p. 322.

gînduri¹⁵. Operînd în acest cadru, discursul este structurat astfel: a) *enunțuri* – grupuri de fraze care aparțin unui singur emitent; b) *pauza* – element care face diferența dintre enunțuri emise de persoane distincte; c) *fraza* – unitate sintactică deplină. Cuvintele și fonemele sînt excluse, datorită lipsei de autonomie în cadrul discursului, însă un discurs, se consideră, poate fi constituit dintr-un singur enunț, iar acesta dintr-o singură frază. Dar această definiție oferă un cadru mult prea larg, tot ceea ce este spus sau scris poate fi încadrat, dacă propune o semnificație vizavi de ceva, în această definiție; cu alte cuvinte, s-ar putea afirma că „totul este discurs”. Asupra acestei afirmații generalizatoare și uniformizante ne atrage atenția Gadamer, care propune, pe bună dreptate, o discernere între ceea ce se prezintă ca discurs sau ca text. Gadamer pune semnul echivalenței între discurs și text, pe care îl definește, și din acest punct de vedere se apropie de Habermas, ca o „fază a comunicării ce implică un grad de abstractizare”¹⁶. Sfera textului va fi limitată la ceea ce Gadamer numește texte *eminente*: „Textul literar este text într-un grad special tocmai prin aceea că el nu trimite înapoi către o acțiune lingvistică originară, ci prescrie la rîndul său toate repetările și toate acțiunile lingvistice; nici o vorbire nu poate să îndeplinescă vreodată în întregime prescripția pe care o reprezintă un text poetic. Acesta exercită o funcție normativă care nu trimite înapoi nici către un discurs originar, nici către intenția vorbitorului, ci își are originea în el însuși (...).”¹⁷ Ca un text să fie considerat eminent trebuie să fie construit pe o structură ce se bazează pe elemente care nu trimit înapoi înspre un discurs originar. În cazul discursului/ textului filosofic apariția jocului de cuvinte, de pildă, ce se caracterizează prin „înteruperea direcției naturale de semnificație a discursului”¹⁸ duce la individualizarea acestuia, garantîndu-i autenticitatea; pentru discursul retoric, de exemplu, metafora joacă rolul de diferențiator. Din cadrul textului, Gadamer exclude: a) *notițele* – pe care cineva le face pentru a nu uita ceva; b) *comunicarea științifică* – acest tip de comunicare presupune anumite condiții și sfera de adresabilitate este restrînsă în jurul celor care sînt la curent cu cercetarea comunicată; c) *scrisoarea* – această specie de comunicare intră în sfera dialogului

¹⁵ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, publicat de Charles Bally și Albert Sechehaye, în colaborare cu Albert Reidlinger, ediție critică de Tulio Mauro, traducere și cuvînt înainte de Irina Izverna Tarabac, Polirom, Iași, 1998, p. 322.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, vol. II, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, p. 603.

¹⁷ *Ibidem*, p. 611.

¹⁸ *Ibidem*.

scris. Pe lângă aceste situații se evidențiază trei forme de comunicare ce resping încadrarea lor ca texte: a) *antitextele* – considerate de Gadamer ca fiind forme ale vorbirii care se opun transformării în text datorită accentului care predomină. Aici sunt incluse glumele și ironia pentru că sînt însoțite fie de gesturi sau intonație, fie de o înțelegere comună pe care o reclamă ironia; b) *pseudotextele* – se caracterizează prin preluarea elementelor care nu țin de transmiterea sensului, cu alte cuvinte, componenta lingvistică golită de semnificație; traducătorii care „intuiesc” într-un „material de umplură” un sens autentic distrugînd, prin redare, continuitatea textului; c) *pretexte* – afirmații comunicative care nu oferă o informație reală ci un interes situat în spatele afirmației, de pildă ideologiile.

Este interesant faptul că unul dintre cele mai importante accente, care se regăsesc, într-o formă sau alta, între modalitățile de circumscriere a conceptului de discurs, este cel care este pus pe limbaj cu derivatele sale de a) limbă – fie vorbire, fie scriere; b) acțiune comunicativă – ce are ca finalitate înțelegerea; c) fază a comunicării în care conceptul de discurs și cel de text devin echivalente, dar se operează distincții între tipurile de comunicare ce pot fi considerate texte și cele care sînt excluse sau refuză această încadrare. *Expresis verbis*, limbajul stă la baza tuturor tipurilor de discurs/ text. Modul de utilizare a limbajului prescrie forma discursului/textului. Acesta este și motivul pentru care conceptul de discurs/ text se sustrage unei definiții precise, întrucît orice formă de utilizare a limbajului care nu trimite spre un discurs original, ci își prezervă propria semnificație, poate pune în scenă o nouă structură discursivă.

Deontologie¹

Cum *trebuie* să fie profesorul de filosofie

Constantin Marin*

To philosophize is not just to put together pieces of knowledge you take from different books. To philosophize is to put ourselves in discussion, to analyse ourselves to see if „we are as we *should* be and if we do what we *should* do”.

Filosofia poate ajuta chiar și sufletelor celor care n-au cunoscut deloc sau au cunoscut foarte rar bucuria de a nu fi făcut rău altora și nici lor înșiși. Se știe încă de la filosofii Greciei antice că filosofia înseamnă și curiozitate, dorință și voința de a ști *dacă ceea ce este nu este cumva cum trebuie să fie*. De aici, obsesia acestor gânditori de a introduce ordine, tășic în xăoc, de aici, unele utopii ale lor de a constrânge, în plan socio-politic, energiile anarhice, de a le aduce la unitate și a le pune la lucru, de exemplu, *Sparta* și chiar *Atena*, ca să nu mai vorbim de utopia lui Platon.

Răspunsul afirmativ din titlul lucrării depinde, în mare măsură, și de înțelegerea rostului și însemnătății filosofiei, a prezenței ei în programele de învățământ, în cercetarea științifică, în revistele culturale și de specialitate sau înrudite — depinde de chiar statutul deontologic al slujitorilor și dascălilor de filozofie. Sensul în care luăm termenul de **deontologie** este de cod moral-profesional, de norme și principii specifice unei profesiuni, scrise sau transmise oral; de exemplu, *Jurământul hipocratic* pentru medici. În principal, ar fi vorba de datoria morală ce revine slujitorilor unei profesiuni, chiar și uneia care, *aparent*, este departe de utopie și filosofie, de exemplu, matematica; *aparent*, deoarece fără ajutorul matematicienilor, fizicienii n-ar fi construit bombe atomice și atâtea monstruoșități distrugătoare. Nu avem în vedere înțelesul pragmatic dar de J. Bentham, care folosește pentru prima dată termenul, pentru a desemna dacă faptele, actele noastre produc consecințe utile².

Dacă filosofia, reflecția și meditația filosofică nu au o finalitate morală, în a aduna și ordona puterile benefice ale sufletului și de a le pune în acțiune, unind cele două principale puteri ce zac latent în orice suflet – *puterea de a voi* și *puterea de a face* – subordonându-

¹ *Dicționar de filozofie*, Editura Politică, București, p. 189.

* Constantin Marin este profesor universitar doctor la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

² *Ibidem*.

le unui imperativ moral superior, atunci ea nu este de mare folos. Dimpotrivă, filosofia ar putea fi dăunătoare prin consecințele ei asupra vieții sociale; ea poate fi *secure cu două tăișuri*, poate, prin urmare, să ducă și la cimitir, și în amfiteatre sau biblioteci. Este cazul chiar al filosofiei lui Nietzsche, despre care s-a spus că a fost folosită în scopurile național-socialismului german, ale pangermanismului; pentru faptul că acest filosof n-a reflectat îndeajuns asupra faptului că moartea lui Dumnezeu în cer ar fi putut duce la moartea multor oameni pe pământ. Natura amfoteră a omului, constată Nietzsche, este răspunzătoare de asemenea comoții sociale, nu doar filosofia, pentru că *omul*, precum *pomul*, pentru a-și răsfira coroana în *aerul luminos*, trebuie să-și implante adânc rădăcina în pământul *întunecat*, astfel nu se poate! La fel, oamenii nu pot face bine fără a face rău, sau pot fi doar buni, fără a fi și răi, sau, cum spunea Musil, oamenii sunt capabili și de opere de valoare ale lui Beethoven, dar și de canibalism.

Filosofia nu trebuie redusă la o disciplină pragmatic-utilitaristă, ideologizată, nici la o colecție de abstracții secol-scolastice redată în limbaje abracadabrante, afectate de nebulozități oraculare, în limbaje și terminologii elucubrante, formalisme postmoderniste, hermeneutiste și hyperhermeneutiste, semiotice și foarte semiotice, simboliste etc. – deoarece acestea nu ajută la formarea unui model de om moral superior. Acestor scheme analitice de factură neopozitivistă le dăm un nume de mult cunoscut – Babel – amestecătură babilonică hyperformalistă, prin care se ajunge la diminuarea sau chiar dispoziția funcției de *comunicare* a limbajului natural de tip indo-european.

În titlul pe care l-am ales n-am formulat o întrebare, ci am asertat un imperativ accentuând *trebuie*, nu *cum*.

Profesorul de filosofie, la o primă constatare, este, ca orice profesor, un intelectual care respectă adevărul cunoscutei sentințe antice „*doscet ut doceas*” – „*învață ca să-i înveți pe alții*”! așadar, să se învețe tot timpul, din viață, din cărți, din viața individuală, din viața socială (politică, culturală, artistică ș.a.) prezentă, trecută! De ce nu și din cea previzibilă, preexistentă virtual în cele prezente, căci viitorul nu este, în fond, decât o perpetuă finalitate a ceea ce avem *acum*, *este deja*; „golul plin” din care *trebuie* să învățăm, precum învățăm din prezent ce *trebuie* să *facem* pentru a *ne face* oameni adevărați printre ceilalți oameni. Viitorul nu ne este cu totul străin, mai ales celui care este atent la prezent și-i deslușește potențele, știut fiind că puterea științelor tocmai în această capacitate de prevedere și previziune constă.

Quaestio perdificilis la fel ca și învățătura din viață, deoarece se pune problema, din care cărți? Desigur, nu din toate câte ne cad

în mână, nu din toate cele pline de mărunțișuri bibliografice, de trimiteri „*idem*”, „*ibidem*”, „*apud*”, „*cf*” savant orânduite în josul paginilor, pentru a lăsa impresia că sunt erudite, când în acestea sunt strânse de-a valma tot felul de maluzării ne semnificative. Și atunci? Atunci trebuie învățat din cărțile clasice, cărțile mari ale omenirii care nu sunt puține, dar nici prea multe, deoarece în ele se află adevărurile marilor trecuți în neîntință, cărora „*micii prezenți*” le datorează atât de mult. Or, aici intervine rolul dascălului, care să îndrume spre astfel de cărți care, deși aparțin trecutului, sunt mai temeinice decât multe din cele prezente, pretins hypererudite. Ei bine, această constatare este cu atât mai adevărată în filozofie, domeniu în care adevărurile fundamentale au fost deja spuse; așa-zisa *noutate*, zeul căruia i se închină orice pretendent contemporan la dăinuire, se reduce, în cel mai bun caz, la niște soluții date unor probleme vechi, deja cunoscute³. Un astfel de îndrumător spre cărți clasice a fost C. Noica, pentru cei ce i-au stat o vreme prin preajmă.

În raport cu profesori din alte domenii, profesorului de filozofie îi mai *trebuie* ceva, o „*subțirime metafizică*”, *οὐκρὸν*, ceva mic de tot, un *μικρὸν* mai mici cu un „*o*”, însă de o însemnătate uriașă.

Se știe încă de la filosofii vechii Hellade ce înseamnă acel *οὐκρὸν*; este vorba despre *cunoașterea de sine*, imperativ formulat în delhicul *ὁθι οἰσινὸν*. Fără cunoașterea de sine nu este posibilă nici cunoașterea celorlalți și, drept urmare, nici justa lor îndrumare spre practicarea binelui, instituirea dreptății, spre respectarea adevărului, slăbirea la limita maximă a *philantiei*, sublimarea ei în mult propovăduita iubire de semeni și, pe cât posibil, chiar a dușmanului.

Altfel, viața poliseei va ajunge să fie dominată de cumplita lege de aramă, a talionului, „*dinte pentru dinte*”, „*ochi pentru ochi*”—*Zahn um Zahn, Auge um Auge*. Rezultă că profesorul de filozofie trebuie să fie precum *preotul*, om-model, în a căprui conduită și comportare să nu se afle vreii ruptură între cuvânt și faptă. Or, așa ceva este mai anevoie pentru el, cu atât mai anevoie cu cât el rămâne, totuși, un laic, nefiind investit cu ceva sacru, dar care nu făptuiește pur și simplu, din nevoie sau constrângere, ci din iubire și din dragoste pentru sophia ce trebuie să o transmită semenilor săi, pe care-i învață și de la aceștia pot învăța chiar și pentru faptul că el există ca model. El trebuie să fie, de ce nu, ca *psihiatrul*, ca *medicul*, aceștia îngrijindu-se de vindecarea bolilor sufletului, respectiv ale trupului, iar el, de cea mai grea dintre toate, ignoranța, falsa știință, pseudocunoașterea, reaua știință. Există oare o știință

³ Vezi Ioan Miclea, *Teoria originalității în filozofie*, Editura Ars Longa, Iași, 1996, pp. 35-63.

rea? Cu siguranță, da! Și-i foarte primejdioasă; este *știința fără conștiință*, „știința bombei atomice”, a Bombeii HH, conștiința unor maniaci mesianici, conducători politici, medici militari, psihiatri puși în slujba diverselor servicii secrete, KGB, de exemplu, medicii japonezi din *Regimentul 713*, care avea deviza *zero toleranță*; aceștia făceau experiențe pe prizonieri sovietici și americani din cadrul sinistrului program *Habrin*, sub conducerea medicului *Shiro Ishii*, un Mengele japonez. *Habrin* era un program criminal bazat pe *știința fără conștiință*, omeotic programului german *Lebensborn*, de sub directă conducere a lui H. Himmler. Așadar, fără un imperativ moral suprem prin care să se pună mai presus de orice apărarea dreptului la viață, nu e posibilă condamnarea experiențelor și modificărilor genetice nocive pe indivizi umani, experimente efectuate organizat fie din proprie inițiativă, taci a unor specialiști fabricanți ai morții, ai armelor ucigătoare ce se vor putea întoarce împotriva lor înșile, a urmașilor lor, fiind vorba despre distrugerea speciei umane, a vieții pe pământ.

Cum se vede, statutul dentologic al profesorului de filosofie trebuie considerat nu doar din perspectivă strict individuală, ci și din aceea a ambianței social-politice în care trăiește, de întreciocnirea, ἀλληλοσυγκρουσία, dintre cele două moduri de a exista, individual și social.

În raport cu oamenii de știință care pot contribui la ameliorarea sau degenerarea naturii umane funcție de comanda politico-ideologică prin acțiunea directă asupra materiei cu mijloace materiale, educatorii, reformatorii, dascălii poartă o povară mai grea, căci ei nu pot schimba și transforma oamenii decât prin acțiunea directă a spiritului și voinței asupra spiritului și voinței altora.

Nu este mai puțin adevărat că, în trecutul mito-magic al omenirii, cei care au crezut în puterea direct transformatoare a spiritului asupra materiei au fost magicienii, vrăjitorii, taumaturgii, sfinții hesychaști, asceții, șamanii, dar care, așa cum se întâmplă în realitate, au fost nu doar considerați de-a dreptul șarlatani, înșelători ordinari, ci au și fost, unii dintre ei, astfel. Alții i-au considerat însă zei, eroi, reformatori, răsturnători de vechi legi, mentalități și cutume, dar ceea ce era mai grav și mai tragic e că ei înșiși, înșelându-se, înșelau și pe alții.

Înțelepții și filosofi antichității, dar mai ales Socrate, mărturisesc că scrutarea lăuntrică, autocunoașterea fără urmă de autoamăgire, fără menajamente insidioase, este un examen spiritual dificil, ce pune la grea încercare pe oricine, nefiind la îndemâna oricui.

O atare autoscrutare riscă oricând să capete formă alterată de mentaleză⁴, formă insinuantă de a ne amăgi pe noi înșine, spre a-i înșela mai ușor pe ceilalți. Și *Perseus* mărturisește: „*nemine in sere tentat descendere*” — „*nimeni nu-și dă osteneala să coboare în sine*”, Aceasta este, însă, însoțită ca de o umbră de dorința de a masca, de a ne ascunde slăbiciunile, de a le farda, sulemenii și, eventual, de a le înfrumuseța, spre a le prezenta altora cu un „chip” cât mai îmbunătățit. Aceasta, din cauză că egoicitatea, filantia, este adânc sădită ca instinct de conservare, în adâncul sufletului fiecăruia, fiind lipită de el ca umbra de obiectul ei. Pe tine te iubești dacă „se întâmplă, cumva, să iubești pe altul”, spune însuși Sainte-Beuve.

Dacă așa este, atunci ceea ce spune J.J. Rousseau despre bunătatea nativă și naivă a omului este poveste de crezut de către naivi, așa-zisul altruism nefiind decât fața acoperită, mascată, a egoismului, după cum glosează și subtilul moralist francez La Rochefoucauld. Căci, *ad extremum*, ce urmărește și ce vrea fiecare? De bună seamă că ceea ce este mai bine și mai plăcut pentru sine, vrea *banul* și *bunul* altuia, plăcerea proprie; în nici un caz nu-și dorește răul propriu sau suferința și durerea. Fără nici o excepție, fiecare vrea cât mai multă plăcere pentru sine și cât mai puțină durere, fiecare vrea să nu se îmbolnăvească niciodată, poate că, vrând să nu moară, ar schimba bucuros și fără urmă de remușcare locul cu celălalt, dacă moartea ar fi înțelegătoare să nu-l ia pe el, ci să-l secere pe vecin sau pe oricare altul⁵. Parafrazând cumva, mai greu este de a trece cămila prin urechile acului decât de a se smulge din sufletul cuiva colțul egoismului adânc înfipt acolo, parafrază ce nu se potrivește deloc, trebuie să recunoaștem, cu ceea ce spune Iisus, în această gravă problemă.

Trufia este unul dintre cele șapte păcate capitale. Iată de ce credem că trebuie mare luare aminte asupra problemei modelului de om nou, de înțelept, dascăl, îndrumător spiritual, preot creștin, sfânt, model care, prin activitatea și modul lui de a fi, poate modela și învăța pe alții. Se știe despre aceștia că ei n-au lucrat din nevoie sau constrângere, ci din iubire, în libertate și autodeterminare, ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ; în primul caz, se obțin doar *rezultate* bune/ rele, exterioare; în celălalt, este vorba despre *roade* ce vor germina sentimente de iubire și bună înțelegere în sufletele oamenilor. Astfel

⁴ De la verbul intransitiv și tranzitiv *deponent mentior*, iri, itus, semnificând a minți, a simula, a înșela, a închipui; v. *Dicționar Latin-Român*, Ediția a II-a, îmbunătățită și adnotată, Gh. Guțu, Editura Științifică, București, 1969, București, p. 281 (s.n.c.m.)

⁵ În acest sens, Baltasar Gracian, *Oracol manual. Criticonul I*, traducere, prefață, tabel cronologic și note de Sorin Mărculescu, Editura Minerva, București, *Minunile Artemiei*, pp. 235-242.

s-au iluzionat Mohâtmas, Marile Suflete, înțelepții Indiei antice, care trăiau întru sinceritate, adevăr și fidelitate față de sine și de alții, conform imperativului upanișadic *santam sivam advaitam*. Un astfel de ideal, deși imperios necesar, nu poate fi atins de oricine; el poate fi însă urmat, să fim permanent și stăruitor orientați spre el. Așadar, „*cum trebuie*” are o valoare funcțional-orientativă omeotică imperativului categoric kantian. Metaforizând, funcția orientativă a unui astfel de imperativ este asemănătoare celei a stelei polare, care, deși nu poate nicicum să fie atinsă de marinari, de călătorii „schimbătoarelor cărări” ale mărilor sau de pe încălcitele drumuri de uscat, ajută tuturor spre a nu se rătăci, spre a nu pierde cărarea, drumul cel drept, cel bun. Este vorba despre o subtilă dialectică: *aioniotes*, *aion*, pe de o parte, și *aidiotes*, *aionoi*, pe de alta, infinitatea prin care omul tinde mereu spre infinitate și Absolut, fără a-l atinge.

În situația în care mentalitatea generală ar ajunge la cel mai înalt grad de nocivitate, de saturație prin libera proliferare a cât mai numeroase cohorte de „necromani, nevroleptici... hypnogogici”, narcisomani, erotomani chinuiți de puternice obsesii sexuale refulate, indivizi dereglați psihic, „neurastenici, hystenici”, consumatori de droguri, invertiți de la natura dată de Creator după chip și asemănare, rătăciți în tot felul de credințe parareligioase, într-un amestec eclectic globalizator, cosmopolit, de tip alexandrianist (Iisus cel Negru, Liturghii Negre ș.a.), căzuți în capcanele ascetismului programat epuizant gen yoga, zen-budism, înșelați de indivizi ce se autointitulează instructori de yoga — desigur că viața socială de pe întreg pământul ar deveni asemenea unui clocotitor iad de patimi, ură și răzbunare, mai cumplit decât Infernul lui Dante din care va fi alungată domnia judecății de o „sălbatică răzbunare”⁶. Ar fi urmarea firească a acestei descompuneri și desfrânări sodomice, căroră legile juridice nu le-ar mai putea face față, nemaiaivându-și rostul, deoarece temeiul lor este în cutume, obiceiuri, mentalități.

Un observator sagace, mai ales dacă nu și-a pierdut simțul obiectivității, admitând, bineînțeles, că a fost dăruit cu așa ceva, nu poate să nu constate că, și în scumpa noastră țărișoară se fac resimțite simptome de felul celor menționate mai sus; generate, în parte, în media, simptome ce ar degenera în grave comoții sociale care s-ar putea generaliza într-un timp oarecare, mai scurt sau mai

⁶ Vezi Isidor Ducasse, Comte de Lautréamont, *Cânturile lui Maldoror*, *Opere complete*, traducere de Tașcu Gheorghiu, prefață de Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1976, p. 116.

lung, dac nu se iau cele mai potrivite măsuri. Dar oare trebuie aşteptat ca mentalitatea socială la nivelul ei comun să se deterioreze în proporţie de masă?

Este ştiut din teoria şi practica medicală că este mai uşor să previi boala sau să o vindeci de îndată ce apare, căci, după ce se „învecheşte”, metastaziază întregul organism, până ce-l schimbă într-un cadavru în putrefacţie.

Să fie oare de vină proasta, strâmba înţelegere a libertăţilor democratice şi a drepturilor omului de către foarte mulţi? Sau tâmpenia şi imbecilitatea indivizilor care cred că zeul *Dolar* deschide calea acelei primejdioase confuzii între *a fi liber* şi *a face ce vreau*? Libertatea nu înseamnă nici liber arbitru, aşa ceva nu există teoretic-raţional, nici domnia bunului plac în numele banului („Spurcătura Dracului”, cum îl numea Iisus), ci dimpotrivă, libertatea este autodeterminare a voinţei. Voinţă absolut liberă nu există, nu poate fi, ci numai autodeterminare în anumite condiţii şi limite. Încă în antichitate, Cicero atrăgea atenţia că libertatea înseamnă supunerea la imperativele moral-juridice ale legilor – „*Ligibus idcirco omnes servium ut liberieresse possimus*” (*Pro Cluentio*, 53, 146) – „*De aceea ne supunem cu toţi legilor ca să fim liberi*”. Dacă nu există o astfel de supunere liber-consimţită la legile cetăţii – caz în care decăderea, sărăcia materială şi goliciunea sufletească permează cu nocivitatea lor organismul social – atunci nici legile nu mai pot face faţă unui astfel de *flagel* generalizat. Să se ia aminte la avertismente istorice precum cel al lui P. Cornelius Tacitus, marele istoric roman – „*Et corruptissima raepublica pluximae leges*” – „*cu cât republica se destrăma, cu atât legile se înmulţeau*”. Stranie constatare, privitoare la descompunerea mândrei şi strălucitoarei Republici Romane de pe vremea Scipionilor care, însă, într-un timp istoric nu prea lung, a dus la proliferarea corupţiei, abuzurilor, intrigilor, conflictelor politice cărora Senatul Roman nu le mai putea face faţă, oricâte legi ar fi votat zi de zi, ceas de ceas. *Republica murea şi, murind, năştea obiectiv Imperiul*. Aşadar, înmulţirea legilor nu este semn auguric în condiţiile în care libertatea generează străzi *libertoide*, *libertinajul amoral*, şi proliferază indivizi *libertoni* – *avortoni* pe întrecute, în condiţiile în care aceştia, polarizaţi în grupuri de interese, nu mai cred în nici o valoare morală, religioasă, afară de *tripleta Dolar* – *Wotan* – *Pragma*, tripletă ce n-are, bineînţeles, nimic de-a face cu Sfânta Treime. Aşa se întâmpla în poliseele democratice, când acestea ajungeau pe mâna unor conducători demagogi, *neoplutoi*, noi îmbogăţiţi şi care foarte repede substituiau interesului general interesul lor personal. Răul are o putere mai amre de atracţie asupra sufletului decât binele. Şi, poarcă parafrazându-l pe Platon, M. Eminescu scria, în 1876:

„Ἀντιοκρατία... monstrule vorbăreț/Cu mii de limbi d-invidie mișcate/... Prin care răii pun la cale mulți”⁷ (s.n.c.n.). Cine-i păzește pe paznici, *qui custodes ipsos custodet*, se întreba **Platon**, în Dialogul *Republica*.

În astfel de situații sociale generative de neliniște și îngrijorare vine de la sine că imperativele morale, religioase, convingerile filosofice și spirituale își au rolul lor implicit, cei care le apără, promovează și le transmit altora. În cazul nostru, acest lucru este cu atât mai evident cu cât semne neprielnice străbat până și în planurile de învățământ care prevăd tot mai puține ore consacrate filosofiei în profitul unor discipline al căror caracter îngust utilitar-pragmatic este prea evident pentru a nu se putea trage concluzia că se urmărește formarea unor actori sociali încastrați într-un mod de viață specific formulei *carpe diem*, „după noi, potopul”, pentru care imperativul **trebuie** să fie n-are nici o trecere în raport cu *ceea ce este*.

Afirmația nu poate fi separată de negație, la fel cum concavitățile unei sfere nu poate fi despărțită de convexitatea ei; la fel trebuie să fie, așadar, cu egoismul și altruismul, ceea ce se poate înțelege prin ipotetic și categoric.

În acest caz, firesc este să ne întrebăm și ce nu trebuie să fie profesorul de filosofie. Ne întrebăm nu cu intenția de a exercita anumite virtuți și gratuite subtilități dialectice, ci pentru a completa modul de argumentare al temei noastre, sporindu-i, sperăm, claritatea.

Prin urmare, cum nu trebuie să fie profesorul de filosofie? Dacă spunem că nu trebuie să fie cum este, nu evităm ceea ce am afirmat mai sus privitor la gratuitatea formulărilor dialectice; deși e necesar, nu e și suficient un astfel de răspuns. Mai trebuie ceva, anume, el nu trebuie să fie un *firoscos*, un *factotum* care să-și dea aere că știe totul și de toate din orice domeniu al cunoașterii; dornici să fie un oarecare, „*qutildeque*”, un fel de terchea-berchea, un pierde-vară fără nici o autoritate și prestigiu, unul care umblă tura-vura, speculând ignoranța, credulitatea și naivitatea celor pe care-i duce cu vorba despre erudiția sa rar-întâlnită, despre care își dă, sau poate nu, seama cât de subțire și șubredă este. Să nu abandoneze *sponte sua* ιδεα pentru ποῦα, precum nu arareori s-au petrecut lucrurile cu o bună parte a intelectualității europene, inclusiv a celei românești, în primul sfert al veacului al XX-lea. O atare situație a fost semnalată și analizată de autori ca Julien Benda (în *Latrahispn de clerics*, clericii fiind intelectualii, *La fin de*

⁷ Vezi Mihai Eminescu, *Poezii*, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 332.

l'éternels), ca Bernard-Henry Lévy (în *La dissolution des clercs*), ca Alain Finkielkraut (în *La défait de la pensée*, Gallimard, 1927), precum și de mulți autori români colaboratori la *Revista Gândirea*. Este vorba despre intelectualii, bineînțeles că și profesori, mai ales de filosofie, care au cedat presiunilor politice, manipulărilor pragmatice de tot felul, aflate sub înrâurirea și puterea cercurilor politice din unele sate europene. Ca urmare, s-a petrecut invazia particularismelor, conjuncturalului, haoticului, pragmaticității în domeniul vieții sociale și al spiritului.

Se constată și astăzi în țara noastră o atare vinovată pendulare a unei părți a intelectualității românești între însingurare angoasată și participarea la viața politică, la întreciocnirea de interese dintre partidele politice, situație cu totul nedorită, deoarece conducerea acestora ajunge pe mâna unor agramăți exaltați ai puterii zeului Mamon, ce vor prăvăli, mai devreme sau mai târziu, cultura în abisurile primitivității, în ceea ce s-a numit „sălbăticia civilizației”.

Cohorte mafiote de îmbogățiți fără scrupule, înfometăți și însetați de averi fabuloase, pofticioși de plăceri concupiscibile și râvnitori de luxurii și puteri faraonice vor ajunge să decidă soarta celor mulți, împingând nenumărate neamuri de pe plantă la confruntări, conflicte și războaie apocaliptice.

Când nebunia va deveni colectivă, boală delirantă ce se va extinde peste tot ca o epidemie, nu numai că nu va mai putea fi vindecată, dar nu se va mai gândi nimeni la o atare terapie, deoarece o astfel de stare va fi percepută ca *normală* și *sănătoasă*, nemaifiind cazul de vrei vindecare. Când peste tot triumfă răul și nedreptatea, hoția, lăcomia, când sărăcia, mizeria și bolile au devenit deja endemo-epidemice, atunci numai este nevoie nici de medici, nici de judecători, nici de polițiști ș.a.m.d.

Iată așadar că Platon se întreba cu îndreptățire deplină: „*quis odet ipsos custodes?*”.

Tocmai de aceea milităm pentru statutul deontologic astfel descris al profesorului de filozofie, care nici cu gândul (cu intenția) nu trebuie să abandoneze participarea, *addicio*, îndreptarea activității sale către ideal, stea polară a menirii și rolului său de δαδσκαλος.

El *nu trebuie* să greșească cu nimic nici în aprecierea, stimularea, evaluarea și notarea celor pe care-i învață, căci, sigur, le schimbă destinele mai mult în rău decât în bine. Așa după cu medicul care, din incompetență sau involuntar, afectează sănătatea unui pacient intră sub incidența codului juridic, la fel și profesorul de filozofie este răspunzător moral pentru intențiile pe care le are în activitatea sa. Și profesorul poate răni sufletul elevului cu rea

intenție, din varii motive (subiective și obiective, care nu stau acum în atenția noastră). Să ne gândim doar la faptul că un profesor acordă o notă mică unui elev care are o atitudine de oarecare frondă sau pentru că a constatat că, într-o anumită problemă, este mai informat decât el. Să credem însă că un medic ar putea sfătui pe un pacient nu în sensul ameliorării bolii, ci al agravării, un pacient care nu-i este la inimă sau, grav chiar, să-i prescrie niște medicamente contraindicate? De ce nu? Este chiar foarte posibil, fie din incompetență, fie voluntar, fie involuntar. Oricum ar fi, este vorba despre încălcarea deontologiei profesiei respective, încălcare în care intenția este hotărâtoare.

În ambele cazuri, pot interveni și motivații de ordin politici, ideologic, interese de ordin pecuniar ș.a. Sunt doar cunoscute cazuri în care unii slujitori ai lui Esculap au încălcat frecvent imperativul hipocratic ce-i leagă prin jurământ de a străjui ca niște oșteni credincioși la căpătâiul bolnavilor (în timp de pace sau de război) pentru a le alina suferințele. În loc de asta, nu puțini sunt cei care s-au transformat în soldați aducători de moarte.

Încă din antichitate și până astăzi, istoria abundă în astfel de funeste situații. Să menționăm, în primul rând, cazul medicilor atrași de propaganda hitleristă, care au schimbat caducelul pe „crucea încârligată”; apoi, cazul medicilor japonezi din *Sinistrul Regiment 713* (zero toleranță), care au aplicat programul *Habrin* de experiențe nocive pe prizonieri americani și sovietici. Unii dintre ei au fost judecați, din punct de vedere juridic, la procesul de la *Yokohama*, iar ceilalți, la *Nürnberg*. Dar moral? Adăugăm și faptul că unii colaboratori ai programului *Habrin*, după ce li-a ispășit parțial pedepsele, au ajuns iarăși factori de decizie politică în guvernări liberale în Japonia.

Ar di de ajuns să ne oprim aici cu exemplificările pentru a ilustra abandonarea deontologiei medicale pe motive politice și alte varii motive, dar nu putem să nu menționăm cazul lui *Napoleon*, al lui *M. Eminescu* (pare-se, otrăvit în timpul „tratamentului medical”, pe motivul așa-zisului său naționalism); dar cazul sistrului papă *Alexandru VI* (Borgia)? Acesta este și mai grav deoarece, după părerea noastră, a încălcat nu doar jurământul hipocratic, obligând pe medicii familiei Borgia să realizeze cumplita otrăvă „Borgia”, ci n-a ținut seama nici chiar de imperativul christic *să-ți iubești vrăjmașul ca pe tine însuși*. *Cantarella*, temuta otrăvă Borgia, era preparată dintr-o combinație de fosfor, extras din urină, arsenic și sulfat de cupru, în o astfel de proporție, cu mare grijă dozată, încât prea iubitul semen-vrăjmaș să-și dea duhul în cazne mai lungi sau mai scurte, funcție de coeficientul de „iubire” ce i-o

purta acest sinistru papă, considerat vrăjmaș al lui Iisus sau al lui Savior pe pământ.

Pare-se că trebuie-le christic de *a-ți iubi vrăjmașul ca pe tine însuși* („scandalul creștinismului”) n-a fost respectat decât de Iisus Însuși; mărturii certe? Istoria însăși, plină de violențe de tot felul, uri, invidii, lupte sângeroase pentru putere, atât în sfera relațiilor laice, cât și între diferitele biserici și chiar între credincioșii înșiși.

Așadar, îndeplinirea practică a unui astfel de imperativ (categoric în sens kantian) nu este deloc ușoară, nici pentru profesorul de filozofie, nici pentru preotul slujitor al Bisericii lui Iisus, nici pentru judecător, nici pentru oamenii politici, conducători de țări și popoare, președinți de partide politice, șefi de guverne ș.a. Cei mai mulți dintre aceștia sunt stăpâniți și obsedați de „hidoasa poftă de putere”, *foeda cupiditas regni* (Tacitus) și cred că morala n-are ce căuta în politică.

De fapt, când am spus ce-am spus despre *trebuie-le* și *non-trebuie-le* activității dascălului de filozofie, gândul nostru a fost mereu în altă parte, anume, cu precădere, înspre profesorul de istoria filosofiei, știut fiind că filosofia nu poate fi predată *cum trebuie* pentru a fi învățată de alții fără istoria filosofiei.

Dacă matematicile superioare pot fi comunicate de către profesorul de matematică, fără a mai aminti de tabla pitagoreicilor, în filozofie nu este așa, deoarece aceasta este strict îngemănată cu istoria ei. De fapt, mă gândeam la profesorul de istoria filosofiei antice grecești și orientale mai mult, deoarece de acolo provine tot ce se cheamă filosofie, tot ce ex-sistă, per-sistă și in-sistă în filosofie.

Iar de ce credem că reducerea orelor acestei discipline conform programului de la *Bologna* este neavenită; o eroare ce ține de *cum nu trebuie*, nu de *cum trebuie* — o eroare ce va avea repercusiuni nedorite asupra învățământului nostru filosofic. Imitație servilă, aberantă — manie națională la români, cum spunea M. Kogălniceanu despre această meteahnă a noastră — abatere de la tradiția universităților românești care, înființate mai târziu, în epoca modernă, au fost scutite de tarele unor mentalități medievale ce au împovărat tradiția unor universități occidentale, inclusiv cea bologneză, „profilată” încă de la înființare pe domeniul disciplinelor juridice.

Repercusiunile de care amintim vor fi, după părerea noastră, omeotice celor generate de reducerea studiilor și limbilor clasice, a „umanisoarelor”, într-o perioadă nu prea îndepărtată în trecut.

Imperativul acesta, ce ține de „rațiunea practică”, ca să amintim expresia kantiană, sub puterea căruia am situat activitatea profesorului de filozofie și, de fapt, a oricărui autentic intelectual,

este încă mai sever și rigid dacă-i vorba de profesorul de istoria filosofiei, deoarece aceasta este universală, atât în intensiune, cât și în extensiune. Aceasta înseamnă că nu este străină cu totul și cu totul nici de istoria artei, a culturii antice grecești și indiene, nici de istoria retoricii greco-latine și sanscrite, nici de etică (orice sistem filosofic are o secțiune de etică), nici chiar de teologie, precum nici de alte discipline mai mult sau mai puțin învecinate. Este oare cazul să mai stăruim asupra *problemelor filosofice ale științelor*, ale unor științe, mai ales genetice, mecanica cuantică? Despre acestea, nici vorbă în programul bolognez de filosofie.

Dar, să nu fie oare prea mult acest imperativ de sorginte kantiană pentru dascălul de filosofie, despre al cărui statut practic-moral și de competență profesională am vorbit? Se știe că însuși Kant a avut în activitatea sa o perioadă științifică și că, în filosofia sa, a fost înrăurit de mecanica lui Newton. Răspunsul la această întrebare – da și nu – fără a fi cumva și ambiguu – Da!, în sensul că volumul de cunoștințe depășește posibilitățile de informare și însușire ale unora dintre slujitorii acestui domeniu. Nu! în sensul kantian al expresiei *imperativ categoric*.

A gândi filosofic nu înseamnă a strânge informații bibliografice „cât mai actuale”, a face strânsură eclectică-internetistă, moluzărie și îngrămădire de fapte și date cu aparență de erudiție, ci înseamnă a avea spirit de sinteză, de a descoperi necesitatea și universalitatea raporturilor dintre diverse genuri de fapte și idei, spirit pe care, dacă nu-l ai, greu îl poți dobândi. În acest sens, nu doar Kant, dar și Aristotel, credeau că nu oricine posedă așa ceva; ca atare, prietenii ai sophiei nu se găsesc pe toate drumurile, însă μυητικοί, mimētikos, cei care au talent de a o imita se găsesc destui, cei care formează genul *cum este*, nu *cum trebuie să fie*. Nu! pentru cei care, ca și Immanuel Kant, cred în concilierea realului empiric și idealului, a rațiunii teoretice cu rațiunea practică, pentru cei ce cred în *rațiunea pură*, practică în „voința bună”, *gute Wille*.

Oricum, învățăturile transmise de către dascălul de filosofie trebuie să fie (sunt?) tot mai rodnice pe măsura apropierii de sfârșitul carierei sale oficiale, fără a se putea spune însă că ajunge un factotum (firioscos). Nu greșim, credem, dacă ilustrăm prin exemplul vieții și activității lui Theophrast, unul dintre cei mai importanți comentatori ai lui Aristotel. Theophrast a trăit mult, foarte mult, 101 sau 106 ani, iar când a presimțit că i s-a apropiat sfârșitul inevitabil, a spus celor apropiați, cu amară ironie, că, de fapt, nu-i pare rău că moare, ci de faptul că i se întâmplă un așa nedorit eveniment, tocmai când, după o viață așa lungă, în care dobândise atâtea și atâtea cunoștințe, abia de a făcut doar câțiva pași spre înțelepciunea supremă — spre acel *trebuie*, „stea polară” a

ei, am spune noi. Era în cele de mai sus vorba despre „sfânta nebunie a idealului”, despre veșnica căutare a „afirmației în negație” sau despre o evanghelie a altruismului contra evangheliei egoismului și pragmatismului îngust utilitar? Poate câte ceva din fiecare dintre aceste nobile aspirații ale ființei omenești.

Despre inutilitatea verbului „a fi”.

Eseu despre unitatea metafizicii

Dan Gabriel Simbotin*

The paper is following a pragmatic analysis of the universe created around the verb “to be” and of its noun: being. The beginning of the paper will consist in a comparison between the verb “to be” and other verbs with the purpose of following their image projection. The verb “to be” is the only verb without image because the existence cannot project an image, the way we cannot identify distinctively the Entity sphere. Starting from this idea we will make a pragmatic analysis of this verb from a logic-linguistic point of view. Because it has no image and in the communication relationship the verb does not bring any informational novelty it is possible to send out information without using it. If the utility of this verb it is not linguistic or logic then why it is used? Its role is a metaphysical one. If the other words involved in communication bring an informational pluralism, the role of the verb “to be” cannot be the same. “To be” is the symbol of the Creator in the Universe of Communication. He is thus introduced in his own world by unifying the creations. By this is integrated the creative entity, who, normally, is external in the new universe of the linguistic existences. Each object has its own image within the language and thus its ontological status in then newly created universe. The Creator is symbolized in the new universe through the verb “to be”. Through it one can feel the presence in the communication world: as the one than cannot be absent and as the one beyond the transmitted images.

Despre inutilitatea verbului „a fi”¹

Metafizica, așa cum s-a dezvoltat ea post-aristotelic, este centrată în problematica ființei. Chiar dacă demersurile prearistotelice de natură metafizică au urmărit, în spațiul grec, și nu numai, au fost o cosmologie sau cosmogonie, urmărind identificarea surselor sau a originii universului, acest discurs a fost redirecționat înspre „a fi”² prin cuvinte ca Ființă și Ființare ca

* Dan Gabriel Simbotin este cercetator științific în cadrul Institutului de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

¹ Discursul este valabil pentru limbile în care există verbul „a fi”. În cadrul acestora s-a născut și dezvoltat metafizica în forma sa clasică.

² Chiar dacă din punct de vedere lingvistic în limba greacă relația „a fi” – Ființă este dificil de identificat datorită inexistenței unui infinitiv, în sens modern, bine conturat, totuși verbul joacă un rol fundamental în construcția logică și cea

totalitate de către filosofia lui Aristotel: „Metafizica gândește ființarea ca ființare. Oriunde se pune întrebarea ce este ființarea, ființarea se află în câmpul vederii”³. De aceea o analiză pragmatică a lui „a fi” nu influențează doar lingvistica, gramatica sau logică ci și suportul fundamentul metafizicii ca ansamblu.

Într-o analiză a modalității în care putem privi limbajul în ceea ce privește conținutul specific al fiecărui cuvânt, substantiv sau verb, verbul „a fi” are un statut special. Pentru a sublinia acest lucru vom realiza o analiză specială. Spre deosebire de logica clasică care limitează analiza de tip extensional și intensional la nivelul substantivelor, adjectivelor și doar al unor adverbe sau verbe, noi vom încerca să extindem analiza de conținut, introducând o altă formă de analiză a cuvintelor: capacitatea acestora de a proiecta o imagine. Astfel în spatele majorității cuvintelor există o imagine specifică proiectată de acestea care permite integrarea lor într-un sistem imagistic complex. Aceste imagini pot fi precise sau vagi în funcție de cum poate fi ea conturată în relație cu respectivul cuvânt. Pe lângă acesta mai trebuie adăugat faptul că gândirea umană nu lucrează în mod normal cu imagini simple, ci cu imagini complexe obținute prin interrelaționări de conținut.

Chiar dacă în mod natural nu gândim în imagini simple, din motive metodice încercăm să legăm cuvintele de imagini elementare proiectate de acestea. Astfel un substantiv cum ar fi „cal” proiectează o imagine relativ clară, concretă prin care cuvântul respectiv este înțeles. Dar există o mare diferență între imaginea proiectată de acest cuvânt și cea a lui Admiral (care reprezintă numele unui cal) cea de-a doua fiind mult mai precisă. În anumite aspecte cele două imagini se pot suprapune, iar dacă o anumită persoană cunoaște doar un singur exemplar cabalin, pe Admiral, cele două imagini pot fi identice. Dar și în acest caz prin generalizare, imaginea devine mai vagă decât cea individuală. Gradul de generalizare poate determina un anumit grad de ambiguitate în cazul imaginii.

În acest exemplu ne întâlnim și cu o altă problemă: cea a imaginilor diferite ce însoțesc același cuvânt (omonimele). În acest caz numele Admiral poate reprezenta atât numele unui cal cât și pe cel concret de amiral (conducător al marinei). La o primă vedere cele două imagini sunt diferite în totalitate, dar este posibil ca anumite

metafizică. Traducerile ulterioare și translațiile verbale care s-au realizat pe baza acestora au rezolvat o parte importantă a problemelor, infinitivul ocupând un rol de reprezentant al verbului în construcția lingvistică. Datorită acestui rol de reprezentant vom folosi în continuare infinitivul.

³ Aristotel *Metafizica*, 982, Editura Iri, București 1996, p. 17.

atribute specifice imaginii generale să fie reflectate și de imaginea particulară. Aceste exemple arată cât de nenatural este a despărți propozițiile, mesajele în cuvinte separate și de a încerca să obții imagini particulare ale acestora. Pornind de aici nu putem considera că doar substantivele au suport imagistic, ci dimpotrivă, toate cuvintele sunt reprezentate de părți dintr-un ansamblu. Astfel imagini asemănătoare sunt proiectate și de către celelalte cuvinte. Verbele, de exemplu „plouă”, „merg”; adjectivele, „frumos”, „alb”, „albastru”; adverbele „încet”, „tare” etc. proiectează imagini al căror grad de ambiguitate sau claritate diferă de la caz la caz.

Putem concluziona că există un mare grad de relativism în alegerea imaginii corespunzătoare unui cuvânt. Aceasta face parte din imaginea de ansamblu a căror înțeles diferă în funcție de contextul specific fiecăreia. Astfel, același cuvânt poate fi parte componentă a unei imagini clare sau ambigue, el însuși putând proiecta într-un caz o imagine clară și în alt caz una ambiguă, în funcție de context. De exemplu în propoziția „Latura unui pătrat are cinci centimetri.” imaginea proiectat de termenul „latură” este clar. Același termen folosit în alt context poate proiecta o imagine ambiguă. În „Latura cercului are zece centimetri.”, termenul „latură” nu poate proiecta o imagine clară. El intră în contradicție cu imaginea cercului care nu are laturi. Aici suntem apropiați de situația noțiunilor vide, a căror sferă este imposibil de identificat. În exemplul „cerc-pătrat” („cercul pătratic”), care este o noțiune vidă, din punctul de vedere al imaginii proiectate termenul oferă o imagine ambiguă, absurdă, determinată de situația de incompatibilitate care există între cele două imagini specifice termenilor ce îl compun.

În noul context teoretic considerăm că gândirea este construită prin corelații între imagini, iar prin descompunere putem identifica imagini corespunzătoare fiecărui cuvânt. Există o singură excepție: verbul „a fi” nu proiectează la nivelul gândirii nici o imagine, în contextul tabloului dinamic reprezentat de gândirea noastră el neaducând cu sine nici o un element nou. Rolul său nu este de a reprezenta un obiect sau un element gândit. Acest lucru îl observă Aristotel în *Analitica primă* atunci când încercă să vadă cum se corelează cuvintele în interiorul unei propoziții: „Căci nici „a fi” și nici „a nu fi” și nici participiul „fiind” nu se raportează la un lucru, dacă nu li se adaugă ceva; căci ele singure nu indică ceva, ci implică o legătură, despre care noi nu ne putem forma o idee fără lucrurile legate”⁴.

⁴ Aristotel, *Analitica primă* 16 b, în *Organon* vol. I, Editura Iri, București 1997, p. 162

În viziunea aristotelică verbul „a fi” nu reprezintă nici un element asta însemnând în viziunea noastră că nu proiectează nici o imagine în sine. Nu la fel sunt considerate celelalte verbe. Ele sunt asemănate cu substantivele conținând aceeași cantitate de informație ca și acestea: „Verbele, în sine și prin sine însăși, sunt nume și au înțelesul acestora (...)”⁵. Imaginile celorlalte verbe pot fi descompuse ca imagine a lui „a fi” plus imaginea cuvântului corespondent: „Toate verbele la care „este” nu se potrivește (de exemplu „se bucură de sănătate”, „merge”) având același loc, au aceeași semnificație în propoziție, ca și cum s-ar adăuga verbul „este”⁶. Acest lucru este cu puțință pentru că verbul „a fi” nu are nici o imagine. De aceea și în cazul în care verbul își îndeplinește rolul de legătură el neaducând nici un element imagistic nou. Astfel „liniște” și „este liniște” proiectează aceeași imagine fără a apărea diferențieri majore. La fel este și în cazul „calul este alb” și „acel cal alb”, cele două imagini având aceleași caracteristici.

Aceste două exemple surprind rolul fundamental pe care logica aristotelică a atribuit-o lui „a fi”, acela de liant între subiect și predicat. În „Calul este alb”, „este” reprezintă ceea ce ulterior va purta numele de „copulă”, al treilea termen ce îi leagă pe ceilalți doi. Dezvoltarea ulterioară a logicii ne arată că relația dintre termeni nu este dată propriu-zis de cel de-al treilea, în sensul că „este” nu arată modalitatea în care primului termen îi corespunde cel de-al doilea. În exemplul Calul este alb, apartenența subiectului la predicat, în sensul incluziunii subiectului „cal” la clasa obiectelor corespunzătoare predicatului „alb” este dată de către modalitatea în care se comportă un termen singular cu o clasă de obiecte. La fel și în cazul exemplului „calul nu este alb” care poate fi înlocuit cu „acel cal non alb”. Exemple de acest gen pot fi dezvoltate pornind de la tipul de relație subiect predicat care este determinat de cele patru sau șase clase de propoziții⁷. În toate aceste cazuri verbul „a fi” despre care se spune că joacă rolul de copulă nu are nici o funcție fundamentală în poziționarea subiectului față de predicat ci această poziționare este realizată existența sau nu a negației și de cuantori („toți”, „unii”, „nici unul” etc.).

Ulterior prin dezvoltarea logicii importanța lui „a fi” se diminuează, acesta fiind înlocuit treptat cu operatorii logici sau cu cuantificatori, în principal cel existențial. Noile funcții care aparent

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 20 a, pp. 178-179.

⁷ Ne referim aici la propozițiile dezvoltate de logica aristotelică și anume universal-pozitive, universal-negative, particular-pozitive și particular-negative la care se pot adăuga propozițiile individual-negative sau individual-pozitive, ce au un statut special fiind asimilate universalelor.

păstrează legătura cu „a fi” de fapt se depărtează de aceasta verbul rămânând doar un surogat lingvistic pentru formalizări mult mai complexe.

După această succintă analiză există tendința de a considera că nu există nici un motiv de natură pragmatică de a accepta verbul „a fi” ca pe un element necesar în construcția lingvistică. Dimpotrivă prin importanța pe care o au subiectivările (Ființă, Ființare) sale în construcția metafizică „a fi” ar putea fi răul cel mai mare pentru un limbaj coerent⁸. Motivul principal pentru care putem face această afirmație este că pornind de la faptul că „a fi” cuvântul fără o proiecție de imagine, ambiguitatea substantivărilor sale este maximă. A găsi sfera termenului Ființă sau Ființare este imposibil, iar construcția sa de tip catafatic în care înțelesul acestora se apropie de „întregul existenței” este o eroare. Singurul demers coerent din acest punct de vedere este unul apofatic, prin care Ființa, pornind de la „a fi” este reprezentată de lipsa oricărei imagini, oricăror determinări. iar acest lucru nu ar face decât să determine o ambiguitate și mai mare a limbajului metafizic.

Ne aflăm în situația de a ne întreba în mod firesc care este rolul acestui verb și dacă eliminarea sa dintr-un limbaj coerent ar putea fi o soluție. Răspunsul la această întrebare este de natură metafizică. Verbul „a fi” și implicit formele și timpurile sale reprezintă proiecția creatorului⁹ limbajului în interiorul său. El este cel de al treilea între doi termeni, cel care intermediază prin existența sa relația dintre ceilalți doi. Existența termenilor nu poate fi decât prin el și în relație cu el. Propoziția „calul este alb” are sens doar dacă există intermediarul, cel care face legătura dintre „cal” și „alb”. Fără acesta celelalte două elemente nu ar putea fi. Prin „a fi” creatorul cei doi termeni le dă sens și îi poziționează în universul lingvistic. Această poziționare a lor se poate realiza doar dacă există creatorul și implicit utilizatorul¹⁰ limbajului, iar această existență a unui plan de dincolo este proiectată prin verbul „a fi”. De aceea propoziția „calul este alb” are sens doar dacă există cel ce corelează,

⁸ Aici ne referim la demersurile realizate de neo-pozitivism (Wittgenstein, Quine) critica privind incoerențele limbajului filosofic, în special cel metafizic și de în identificare unui limbaj coerent.

⁹ Vom folosi doar termenul de creator al limbajului pentru a nu fi nevoiți să dăm un răspuns acum la marea problemă „cine este creatorul limbajului?”. Pentru acest demers nu avem nici suficient spațiu și nici timp, iar problema propusă poate fi rezolvată și fără acest răspuns.

¹⁰ Nu putem vorbi despre o limbă statică, una dat lingvistic, ci despre una dinamică în continuă mișcare și transformare. Astfel utilizatorul limbajului devine implicit și creatorul acestuia.

căci utilizarea lor se poate face numai prin creator și numai în corelație cu el.

Acesta este motivul principal pentru care verbul „a fi” nu proiectează nici o imagine pentru că cel ce a creat limba nu este existențial, parte integrantă din ea. El se află dincolo de creația sa fără să lase o imagine ci doar o amprentă simbolică. El nu se poate regăsi într-o singură imagine și nici într-un cumul al acestora, căci imaginile trăiesc doar prin și în sine. Astfel creatorul este doar dincolo de acestea și neaflat printre acestea decât prin semnul care le leagă: „a fi”. Astfel dincolo de lipsa unei utilități în sensul pragmatic al termenului verbul „a fi” se regăsește în limbaj dintr-o necesitate metafizică reprezentând ceea ce nu poate avea imagine, adică reprezentarea unui alt univers, cel al creatorului, în creație.

Prin acest rol fundamental „a fi” primește proiectează trei dintre atribute de bază ale creatorului: statutul existențial, temporalitatea și dreptul de a judecata și atribui existență.

Statul existențial subliniază relația dintre creator și creație în sensul în care limba există în măsura în care utilizatorul, creatorul există. Prin acest atribut fundamental faptul de a spune „calul este” înseamnă de a preciza că acesta a fost integrat într-o lume a creatorului. Prin aceasta se permite integrarea în creator a creației sale și arată cum aceasta nu poate fi decât în el. Temporalitatea care este un atribut al tuturor verbelor, timpul fiind preluat fiind de acestea prin corelarea neexplicită a numelor cu „a fi”. Prin temporalitate se arată ordonarea istorică în creator a lucrurilor comunicate. Timpul verbelor subliniază nu doar faptul că respectivele cuvinte au o realitate efemeră de moment ci și o perpetuare a lor, și implică o coerență interioară prin folosirea în corespondențe temporale diferite. Creatorul nu doar a folosit un termen, dar el este valabil și pentru situații anterioare sau viitoare în corelație cu aceleași „realități”. Dreptul de a judecata și atribui existență este dat de relația cu negația astfel încât „a fi” și „a nu fi” integrează în mod pozitiv negativ în sine creația lingvistică. Cele trei atribute ale creatorului se regăsesc în modul în care verbul „a fi” este folosit în limbaj rămânând singurul semn al Creatorului în interiorul său.

Istoria filosofiei și a religiei

Repetiție sau re-luare ?

Calea de filosofare bizantină

Dan Chițoiu*

A main misunderstanding put a mark on the way the modernity related to the Byzantine cultural pattern , especially to the different way of making philosophy in this area. This happened due to the modern way of thinking, due to what the moderns called reason.

O neînțelegere principală a marcat modul în care modernitatea s-a raportat la modelul cultural bizantin și mai ales la modul aparte de a se face filosofie în acest spațiu. Acest fapt s-a datorat filtrelor interpretative impuse de zorii a ceea ce numim modernitate, mai cu seamă de un anumit înțeles a ceea ce modernii au numit *rațiune*. Două tendințe reduționiste au caracterizat conceptul de rațiune ce s-a conturat în crepusculul Renașterii: pe de o parte tendința de reducerea a ceea ce numim capacitate rațională a omului la dimensiunea sa calculatorie și pe de alta tendința de ipostaziere a acestui înțeles al rațiunii ca aspect definitoriu al omului, ca aspect ce face omul să fie om. Desigur, nu toată epoca a stat sub acest semn, însă aceasta este tendința dominantă, cea care va oferi suportul teoretic al iluminismului¹. În fond, ceea ce a contat, ceea ce a conturat orizontul modernității a fost o altă înțelegere a lumii, o lume care începea să fie investigată din perspectiva calităților ei materiale. Conceptul de substanță devine foarte important, și nu atât înțelesul său metafizic, cât în cel legat de posibilitatea cercetării proprietăților sale. Știința începe să reprezinte motorul noii orientări a modelului cultural european, ceea ce primea numele de știință fiind o nouă formă de ineligibilitate a lumii care consta într-o lectură geometrică a universului, substituind corpului sensibil un corp material întins, asimilabil pe

* Dan Chițoiu este conferențiar universitar la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ Michel Henry afirmă că acest fapt se datorează în bună parte lui Galilei, cel care inaugurează ceea ce se va impune ca modelul de știință al modernității, o știință geometrică a universului material, cea care nu doar că va scoate în afara jocului calitățile sensibile, corpurile sensibile, lumea sensibilă, ci „ea le reia în sine tratându-le ca efecte ale căror cauză le exhibă”. Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 153.

această cale cu un obiect geometric. Este lesne să înțelegem cât de importantă a fost un anume înțeles al rațiunii în acest context ce a generat noua înfățișare a identității modelului cultural european².

Această viziune asupra lumii a fost în primul rând validată de rezultatele sale practice, de impactul pe care invențiile științifice și noile tehnologii le-au avut asupra civilizației, însă a oferit și un nou model explicativ al realității. Dincolo de asta, însă, modernii nu au avut la dispoziție instrumentele interpretative necesare adecvatei înțelegeri unor modele culturale și unor căi de gândire care nu priveau rațiunea matematică. Până în zorii veacului al XX-lea s-a perpetuat această stare de lucruri, și astfel putem să înțelegem de ce nu a fost recunoscută valorile care au marcat un tip de cultură axat pe alte criterii constitutive, cum este cel bizantin. Cele mai mari dificultăți au apărut în recunoașterea existenței filosofiei, ca atare, în intervalul bizantin, din cauză că nu putea fi identificat nici unul dintre criteriile sub care putea fi recunoscută ca atare o producție filosofică. Rolul și accepțiunile filosofiei au fost cu altele decât cele acordate de modernitate, dar chiar și modul de scriitură este dominat de o cu totul altă raționalitate. Doar odată cu reconsiderările impuse de hermeneutica filosofică au fost conștientizate limitele și reducăționismul ce a încadrat discursul interpretativ modern. Însă dificultățile recuperării unei alte raționalități sub care se poate face filosofie nu au fost deloc ușor de înlăturat. Această situație este ilustrată de încercările de prezentare a caracteristicilor filosofiei în Bizanț în secolul al XX-lea. Spre exemplu, Basile Tatakis publică un text intitulat *La Philosophie Byzantine*, care a reprezentat un supliment al *Histoire de la Philosophie* coordonată de Emile Brehier, text apărut la sfârșitul anilor patruzeci ai secolului trecut³. Modul în care prezintă textul istoria gândirii în Bizanț este marcat de încercarea de a oferi o imaginea unei evoluții a filosofiei în tiparele occidentale de alcătuire a istoriei filosofiei (de sorginte hegeliană). Însă tocmai această grilă minimizează valoarea actului filosofic în arealul cultural bizantin, mai cu seamă că, deși au fost și excepții, bizantinii nu au făcut filosofie în accepțiunea de discurs autonom, ce presupune încrederea în capacitatea rațiunii de a parveni în mod autonom la adevăr. Așa cum preciza Nikolaos Matsoukas în *Istoria filosofiei bizantine*, în climatul culturii bizantine nu se puteau naște sisteme filosofice autonome și nici nu era posibil să se constituie școli

² Michel Henry, *op. cit.*, 152.

³ Basile Tatakis, „La philosophie Byzantine”, în Emile Brehier, *Histoire de la Philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1949.

filosofice⁴. A înțelege motivația unei astfel de situații presupune o analiză nuanțată pe care nu o vom face aici. Ne vom concentra însă pe un alt aspect, care a produs la fel de multe confuzii, și anume scriitura ce marchează felul Răsăritului creștin de a face filosofie.

Maniera sub care au produs bizantinii filosofia sub aspectul scriiturii este nu tocmai lesne de înțeles chiar și pentru interpretul de astăzi, care dispune de instrumente hermeneutice cu mult mai rafinate comparativ cu ceea ce se întâmpla înaintea afirmării conștiinței interpretative inaugurate de Hans Georg Gadamer. Dacă intențiile unui text clasic bizantin, cum este cazul celor reunite sub numele de *Filocalia*, sau ale unei lucrări ce aparține umanismului târziu, par a fi inteligibile sub aspectul conținutului, de cele mai multe ori această inteligibilitate se obține de către cititorul de astăzi încercând să se treacă peste forma discursului, ca peste ceva nu numai secundar, dar care îngreunează înțelegerea și legat de forme culturale depășite. O impresie frecventă pe care o întâlnim în paginile criticii ce s-a aplecat asupra literaturii bizantine în ultima sută de ani este aceea a monotoniei și complicației inutile a stilului. Obişnuința cu exigența originalității în producțiile filosofice ale contemporanității, un criteriu care, de altfel spus, ia uneori forme aberante, face ca pentru exegetul de astăzi repetarea unor obsesive teme și idei în literatura filosofică bizantină să însemne un minus pentru profunzimea reflecției filosofice a Răsăritului.

În încercarea de a găsi o justificare a acestui fel de a gândi și a scrie vom face referință la un text ce reprezintă o marcă esențială a spiritului bizantin: textul liturgic. Un pasaj al Liturghiei ortodoxe începe cu „Iarăși și iarăși, cu pace Domnului să ne rugăm...”. Acest *iarăși și iarăși* ar putea fi înțeles ca un îndemn la repetare, la reiterarea cererii către Dumnezeu. Altfel spus, pentru a ni se îndeplini cererile, este bine să insistăm în repetarea lor. Un motiv, de altfel, pentru participantul de astăzi la serviciul liturgic să fie încercat de ispita plictiselii. Ispită nu mai puțin insistentă și în fața multor texte de filosofie scrise în Bizanț. Întrebarea care trebuie pusă însă este care ar fi rostul nevoii re-luării în contextul mentalului bizantin. Probabil că cel mai elocvent exemplu este *rugăciunea inimii*, practica centrală a isihasmului bizantin. Se ajunge, pe măsura înaintării în practică, la câteva mii de repetări pe zi, și în cele din urmă la ceea ce este numită a fi rugăciunea neîncetată. Însă dacă omul zilei acesteia își propune o astfel de experiență, va resimți acut refuzul și oboseala minții în a participa la ceea ce se înfățișează a fi o sterilă repetare a aceleiași fraze

⁴ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 38.

„Doamne Iisuse Hristoase miluiește-mă!”. Atâta timp cât rațiunea nu găsește un temei serios nevoii de repetiție, există bune șanse ca singurul rezultat pentru „isihastul” citadin de astăzi ar fi vagabondajul minții în timpul rostirii exterioare a ceva ce nici măcar nu mai este înregistrat ca având vreo semnificație. Aceasta dacă nu se depășește înțelesul repetării unei mișcări interioare a minții ca repetiție în felul în care un mecanism reptă la nesfârșit operațiunea pentru care a fost construit.

Ceea ce ar trebui însă limpezit este dacă re-luarea este o simplă și pură repetiție. Noi, astăzi fiind obișnuiți cu producția de serie, cu obiecte care în principiu sunt identice, conferim oricărei situații care implică repetiția simetria absolută a termenilor acesteia. Informația pentru noi este rodul înțelegerii rosturilor unui obiect, sau a semnificațiilor unei teze, restul elementelor prezente într-o serie în oglindă care le-ar include atât pe unul cât și pe cealaltă, nemaiaidugând nimic în cunoaștere sau în experiență (preferăm termenul uzitat de Dumitru Stăniloae, *experiență* și nu cel folosit uzual, cel de *experiență*, pentru că astfel avem un înțeles al conștiinței ce nu se epuizează în descrierile psihologiei). Însă tradiția bizantină ne indică o dimensiune tot mai rar prezentă astăzi a re-luării. Așa cum indică de fapt același pasaj liturgic și multe alte locuri din literatura Bizanțului, re-luarea are însemnătatea unei re-puneri, unei re-situări a întregii persoane în deschiderea către și experiența alterității.

Tema repetiției unei formule, mai mult sau mai puțin sacre, se dovedește ca aparținând mai cu seamă Orientului. De aceea, s-au ivit confuzii în interpretarea rosturilor *repetării* unei formule esențiale în diferitele contexte și orizonturi ale culturilor orientale și Răsăritene, înțelegând aici spațiul ce se întinde din Extremul Orient și până în Răsăritul Europei. Însă există deosebiri radicale între funcțiunile repetiției în India budistă, Egiptul elenist, sau Bizanțul isihast. Mantra indiană este mai cu seamă o tehnică cu rostul de a pune în act o „vibrație” ce este produsă de sunetele incantației, și care în ultimă instanță produce la modul aproape mecanic *eliberarea* individului înțeleasă ca o destructurarea a existenței sale iluzorii. Repetiția unei formule esențiale a constituit o piesă centrală și pentru tradițiile magice ce pleacă din Egiptul elenismului târziu și supraviețuiesc pe întinsul întregii Europe, dar și aici este vorba de un efect pur și simplu tehnic, obținut prin crescendo-ul insistenței incantatorii.

Dacă acel *iarăși și iarăși* al ritualității și scriiturii bizantine nu trebuie văzut ca o stereotipă repetiție, la fel de mult e nevoie să se evite înțelegerea sa în registrul magic-incantatoriu. Atunci unde ar trebui să căutăm rosturile re-luării în articulările raționalității

bizantine? Într-un mod mai radical putem chiar întreba dacă *iarăși și iarăși* are în vreun fel a face cu repetiția. Felul în care s-a scris filosofie în Bizanț este un semn asupra atitudinii autorilor unor texte înșirate pe un interval istoric de mari proporții, care au pus în discurs teme ce astăzi ar putea fi socotite ca fiind mereu aceleași. Nu a existat conștiința că se repetă o idee sau o temă a celor dinainte pentru că pur și simplu nu era considerat ca fiind cu puțință așa ceva. Aceasta din cel puțin două motive. Pe de o parte, exista o puternică conștiință a inspirației depline sub care se găsea un text al Părinților, sau al diferiților autori din Tradiția ce nu înceta să crească în cultura bizantină. Așa că, chiar și în condițiile când cineva își va adăuga ulterior numele între cei ce vor fi socotiți ca făcând parte din Tradiție, nici o clipă nu va avea conștiința că se poate compara sub cel mai neînsemnat detaliu cu predecesorii săi. Smerenia, ca gest esențial în scriitura bizantină furnizează astfel *un prim aspect* al imposibilității repetiției: *nu poți cu adevărat să spui ceea ce au spus cei dinaintea ta, pentru că nu ești pur și simplu capabil să realizezi adevăratul înțeles al afirmațiilor lor*. Ceea ce pentru cititorul de astăzi se arată a fi punerea din nou a unei obsesive teme pentru filosoful bizantin avea înțelesul unei încercări de reconstituire în felul celor practicate de anchetatorii din poliția modernă. Autorul bizantin, atunci când se apropia de una din marile teme ale gândirii răsăritene, căuta mai ales să reconstituie semnele experienței, trăirii cuiva, deși nu putea avea totuși o cunoaștere efectivă a acestei trăiri, având în vedere unicitatea dimensiunii *personale* a experienței. Motivul este în esență simplu: cei dinainte au avut o dimensiune a experienței Ultimei Realități fundamental de nepătruns, și atunci când au semnalat în cuvinte trăirea lor, acele cuvintele au avut un caracter eminent apofatic, asemenea acelor trăiri. Reconstituirea gândului celor dinainte nu poate de aceea în nici un caz să însemne copierea spuselor lor. *Un al doilea aspect* ne oferă o perspectivă inversă: nu poți să copiezi, nu poți să imiți, pentru că oricum situația ta existențială este alta. Ceea ce trimite la nevoia de a folosi datele *reconstituirii* doar ca elemente ce dau seama de ceea ce ar putea însemna „topologic” traseul spiritual unic și niciodată parcurs pe care trebuie să îl asumi. În acest fel, ceea ce pentru omul de astăzi are aspectul unei stereotipe repetări are în conștiința autorului bizantin consistența unei noutăți absolute, ce își are suportul într-o asumare deplină și personală. *Iarăși și iarăși*, din prisma a ceea ce s-a săvârșit în gând și trăire înaintea ta înseamnă de fapt *de fiecare dată cu totul altfel*.

Ne vom opri la un singur exemplu, extrem de sugestiv tocmai prin laconicitatea expresiei sale. Varsanufie, un mare mistic al

Bizanțului timpuriu, trăitor în Gaza, este autorul unor scrisori ce însemnau răspunsuri la neliniștile și frământările monahilor din mănăstirea sa⁵. Puse laolaltă, împreună cu cele ale unui alt Bătrân din aceeași mănăstire, Ioan, ele constituie o parte de mare valoare a colecției fundamentale a spiritualității răsăritene, *Filocalia*. Surprinde la Varsanufie felul în care înțelege să interpreteze și să semnifice pasajele Scripturii. În repetate rânduri adresează celor ce își puneau la picioarele sale frământările ce îi stăpâneau un îndemn ciudat și laconic: „Și acum Israile”. Îi îndeamnă pe cei ce vor să depășească necazurile și fundăturile lor existențiale să îl țină pe „și acum”. Însă care este esența acestui comandament? Așa cum lasă să se înțeleagă textul, singura modalitate autentică de trăire este aceea care înseamnă o asumare de sine integrală, o punere în prezență completă a ceea ce ești în fiecare clipă, asemenea unui alergător de viteză care trebuie să dea totul și aceasta la modul instantaneu. O asemenea dispoziție interioară este plină de paradoxalitate, căci neagă până la urmă tot ceea ce înseamnă temporalitate, istorie personală. Ceea ce a acumulat omul în experiența sa anterioară, toată formarea sa are o valoare relativă și secundă, este schela ce trebuie dărâmată odată ce a permis ajungerea la punctul din care este cu puțință de făcut experiența lui „și acum”. Toate ale tale trebuie neîncetat să se concentreze într-un *acum* care prin instantaneitatea sa trece dincolo de timp, deși pornește mereu din temporalitate. Este descris aici efortul neîntrerupt de re-luare a unei atitudini ce de fapt este întotdeauna cu desăvârșire irepetabilă, nu poate fi niciodată duplicată. Ea pur și simplu este sau nu.

Cam pe aceleași coordonate ar trebui înțeleasă și acea parte a ecteniei liturgice menționate mai sus, la fel ca și exersarea minții în neconținută rostire a rugăciunii inimii. Astfel că, atât scriitura, cât și actul de trăire, filosofia, ca și teologia se supun în spațiul bizantin unei instanțe comune. Atunci când bizantinul scrie filosofie nu poate să o facă decât *re-luând ceea ce e cu neputință de repetat*. De aici și caracterul de multe ori ambiguu și „încălcit” al autorilor de filosofie bizantină. Atunci când se face în acest spațiu cultural filosofie, rosturile acestui demers se găsesc în tatonarea „topos-ului” interior, a „locului” în care se poate iniția starea lui „și acum”. Este, în fundalul acestei tendințe spirituale, un ideal ce străbate cultura Bizanțului: cel al *simplității minții*. Starea pe care Adam a avut-o în Paradis și a pierdut-o dar pe care o dată cu Întruparea Logos-ului, este cu puțință de redobândit. Simplitatea minții, acea *goliciune*

⁵ Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești”, în *Filocalia*, Vol. XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1990.

pentru simplitate, este descrisă de Maxim Mărturisitorul și de alți autori ca fiind acea situație în care intelectul surprinde în mod simplu și nediferențiat, nediscursiv, întreaga realitate cu care este confruntat, *dintr-o dată*⁶. Nu este nevoie de construcții raționale, căci mintea surprinde direct și simplu adevărul despre cele ce sunt. Acest ideal, afirmat explicit ca scop în practica isihastă, a produs un efect surprinzător asupra manierei de a scrie filosofie. A accede la înțelepciune era identic pentru bizantin cu a dobândi simplitatea minții, dar a *minții tale*, cu caracterele ei unice și personale. Și atunci a scrie este în fapt o exersare pe temele pe care filosofia predecesorilor le-a dovedit ca fiind de folos în această tentativă de dobândire a simplității, însă o exersare întoarsă spre înlăuntru. Autorul de filosofie, în desfășurarea discursului său, se caută pe sine, caută să descopere cele ale sale, întru nădejdea de a putea să ajungă dincolo de multiplicitatea gândurilor și cuvintelor către liniștea vederii simple. Dar, tocmai din această cauză, discursul său ni se prezintă astăzi ca plin de repetiții, de ambiguități și mai ales de complicații inutile. Exegeții moderni care au trecut în revistă ansamblul sau părți ale istoriei filosofiei bizantine fac nu rareori aceste gen de remarci. Nu-i vom înțelege pe acești bizantini care s-au aplecat asupra filosofiei decât dacă avem în vedere ce s-a căutat printr-un asemenea exercițiu care a însemnat mai peste tot o paradoxală re-luare a ceea ce se considera a fi semn al unei irepetabile experiențe.

Trebuie să privim acest mod de scriitură de aparentă circularitate repetitivă nu doar ca un moment în constituirea modelului cultural european, o etapă „arsă” și depășită. Este actual un asemenea fel de a scrie în măsura în care este necesară descrierea dincolo de datele pozitive de orice fel oferite de orice formă de investigație a ceea ce caracterizează modul uman de a fi. E nevoie să conștientizăm și să depășim reducionismele ce au afectat sever înțelegerea de sine în timpurile moderne. Acest fapt este confirmat de evoluțiile recente din fenomenologie, de fenomenologia care se face în spațiul francez, un discurs care a ajuns la remarcabile similarități cu înțelesurile și rosturile actului filosofic în intervalul cultural bizantin. Michel Henry, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai acestei maniere radicale de a face filosofie, își articulează discursul pe insistența nevoii de a se recunoaște *viața*, cea care este proprie doar lui Dumnezeu și omului, ca nefiind de natura vizibilului, și pe de altă parte pe rigoarea ca omul să fie

⁶ Panayotis Nellis, *Omul-animat îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 84.

înțeles nu ca purtător de trup ci ca ființă *întrupată*⁷. Propriu vieții, spune Henry, este de *a se încerca pe sine*, o afirmație ce ar putea fi suspectată de aceeași circularitate sub care a fost încadrat și discursul filosofic de tip bizantin.

⁷ „Ființele întrupate nu sunt, așadar, trupuri inerte care nu simt și nu încearcă nimic, neavând conștiință de ele însele, nici de lucruri. Ființele întrupate sunt ființe care suferă, străbătute de dorință și de teamă, care simt întregul șir de impresii legate de trup fiindcă acestea constituie substanța lui – o substanță impresională, așadar, *care începe și se sfârșește cu ceea ce el încearcă*.”, Michel Henry, *op.cit.*, p. 25.

Vorbirea despre Dumnezeu dincolo de metafizica prezenței

Elena Băltuță*

The article aims to show the possibility of a discourse about God from a philosophical perspective, but outside the realm of the metaphysics of presence and thus, outside of the limits imposed by the concepts. In order to do so, the paper needs to follow two stages: the first deals with the elucidation of the context which made possible the junction between the Christian God and the Greek metaphysics and the second presents the consequences and the implications of this junction, mainly from Jean-Luc Marion's critical point of view, insisting on his phenomenology of givenness.

În decursul istoriei, vorbirea despre divinitate a fost traversată, printre altele, de două tendințe: una tributară metafizicii grecești a prezenței și una care a încercat reversul, eliberarea lui Dumnezeu de sub imperiul limitativ al conceptelor, precum cel de ființă. Reprezentanți au existat pentru ambele tendințe, spre exemplu, din categoria celor care la un moment sau altul L-au gândit pe Dumnezeu în termeni ontologici, punându-L alături de ființă, amintesc pe Augustin, atunci când afirmă că Dumnezeu este suprema existență, „Acela care este în mod suveran”¹, Anselm – Dumnezeu este ceva despre care nu se poate gândi ceva mai mare², iar mai târziu metafizicienii ca Spinoza³, Leibniz⁴, etc. Dintre cei care au practicat celălalt tip de discurs merită amintiți Iustin, care spune în *Apologia*⁵ că „nimeni nu ar putea da nume Dumnezeului celui negrăit, iar dacă cineva ar îndrăzni să spună că ar trebui să existe un astfel de nume ar săvârși o nebunie iremediabilă”,

* Elena Băltuță este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, traducere de Marian Ciucă, Editura Humanitas, București, 2002, fragmentul I, 75.

² Sfântul Anselm din Canterbury, *Proslogion*, traducere de Alexandru Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, fragmentul II, III.

³ Spinoza, *Etica*, traducere de Alexandru Posescu, Editura Humanitas, București, 2006, fragmentul A I, def. 6, propoziția VII.

⁴ Leibniz, *Monadologia*, traducere de Floru Constantin și Dan Bădărău, Editura Humanitas, 1994, paragrafele 43-45.

⁵ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, în *Părinți și scriitori bisericești, Apologeti de limbă greacă*, traducere de Pr. T. Bodogae, Pr. Olimp Căciulă și Pr. D. Fecioru, BOR, București, 1980, paragraful I, LXI.

Clement⁶, care consideră că Dumnezeu este mai presus de loc, timp, nume și înțelegere, Origen – „în sinea Lui, Dumnezeu nu poate fi înțeles și pătruns de mintea noastră omenească”⁷ și bineînțeles Dionisie Areopagitul pentru care Treimea este „mai presus de ființă” sau Îl numește pe Dumnezeu drept „Cel mai presus de toată ființa și cunoașterea”⁸, „Cel mai presus de ființă, prin înlăturarea tuturor celor ce sunt”⁹, deși exemplele pot fi mult mai multe.

Luând în calcul faptul că aceste două abordări ale fenomenului religios au coexistat într-un spațiu temporal larg, apare întrebarea cum anume a devenit posibilă această stare a lucrurilor. Ce anume a prilejuit și când a avut loc întâlnirea lui Dumnezeu cu limbajul metafizicii grecești și cu ființa în mod special? Un posibil scenariu îl oferă Paul Ricoeur care consideră că întâlnirea, de altfel una pur accidentală și regretabilă datorită consecințelor, a fost cauzată de o traducere, cea a *Septuagintei* – în special a fragmentului (3, 14) din *Ieșirea*: „Eu sunt Cel ce Sunt”.¹⁰ Ipoteza este una plauzibilă, dar cu toate acestea, înainte de a fi înșușită, trebuie analizate implicațiile ei. Spre exemplu, cum anume a putut prescrie o traducere, secole de-a rândul, limbajul și modul în care divinitatea a fost gândită? În primul rând trebuie avut în vedere faptul că o traducere nu este niciodată o *simplă* traducere, ceva de felul unui calc, ci este întotdeauna interpretare, iar pentru a putea realiza o traducere este nevoie de o bună cunoaștere a ambelor limbi – indicat ar fi să poată exista o adevărată „locuire în celălalt pentru a-l putea călăuzi către tine”¹¹. Călăuzirea aceasta ia forma unei interpretări și a unui dialog, așadar cel care o face posibilă trebuie să aibă în vedere faptul că este tributار prejudecăților unei epoci, unei culturi, ancorat în și modelat după cadrele unui timp anume. Mai clar, spunând că procesul călăuzirii pe care îl inițiază traducătorul este asemeni unui dialog, am în vedere faptul că acesta trebuie să fie întotdeauna deschis către și să prezinte o continuă disponibilitate față de original, să-i permită

⁶ Clement Alexandrinul, *Stromate*, în *Scrieri*, partea a doua, traducere de Pr. D. Fecioru, BOR, București, 1982, paragraful V, 71, 5

⁷ Origen, *Despre principii*, în *Scrieri alese*, partea a treia, traducere de Pr. T. Bodogae, BOR, București, 1982, paragraful I, V.

⁸ Dionisie Areopagitul, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, cap. *Teologia mistică*, paragraful I,1.

⁹ *Ibidem*, cap. „Teologia mistică”, paragraful II.

¹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De la interpretare la traducere*, în vol. *Cum să înțelegem Biblia*, trad. de Maria Carpov, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 287-319.

¹¹ *Idem*, *Despre traducere*, trad. de Magda Jeanrenaud, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 48.

acestuia să se manifeste în totalitatea sa, fără a încerca forțarea sau utilizarea sensurilor acestuia; o altă exigență este efortul de a identifica fundalului prealabil al textului, fără a uita că acesta este specific unei anumite tradiții, deci are articulații distincte. Traducătorul trebuie să ia în calcul, de asemenea, istoria receptării textului, istorie a lecturilor și interpretărilor ce i-au fost oferite de-a lungul timpului, acestea fiind responsabile de circumscrierea unui orizont de potențiale sensuri interpretative, cu care traducătorul ia contact.

Revenind la fragmentul din *Septuaginta*, este evident că dificultățile în cazul acestei traduceri au fost cu atât mai mari cu cât sintaxa ebraică nu a putut fi întotdeauna transpusă în elină, iar termenii utilizați se înscriau într-un orizont deja semnificat de către filosofia greacă. Cei șaptezeci de înțelepți nu au putut reproduce lexicul ebraic sau ritmul frazelor în totalitate, așadar, pe alocuri, traducerea a modificat sensul textului. Cu toate acestea nu trebuie considerat că rezultatul s-a constituit într-o elenizare a Bibliei, ci doar că, în anumite cazuri, înțelesul a fost modificat astfel încât să fie convergent contextului epocii. Un exemplu în acest sens îl poate constitui atenuarea caracterului violent al limbajului profeților.¹² Totuși, ceea ce importă în acest caz sunt repercusiunile acestei traduceri care se fac resimțite până astăzi. În posteritatea traducerii grecești a fragmentului din *Ieșire*: „’ehyeh ’așer ’ehyeh” în „egô eimi ho ôn”, ființa, pentru teologia creștină care tocmai își definea conceptele, își constituia lexicul, a fost înțeleasă ca imuabilă, veșnică, necorporală, suport al actului subzistent de a exista. Astfel, raportarea la Dumnezeu se va face ca la o ființă care „este cu adevărat”; *ființă* va deveni un nume al Lui, unul privilegiat chiar, deoarece este cel prin care chiar El se desemnase.

Interpretarea pusă în joc odată cu apariția acestei traduceri a avut urmări și în filosofie, nu doar în teologie. Pentru Nietzsche, întreaga realitate configurată de tradiția metafizică, lumea descrisă în termenii ființei ca prezență permanentă, în care se include noțiunea de „Dumnezeu”, este tributară unor idiosincrazii. Odată cu semnele sănătății umane, rod al inexorabilității timpului, se evaporă și ființa lui Dumnezeu, laolaltă cu lumea ființei.¹³ Astfel se face un prim pas, în orizontul filosofiei, destul de brutal ce-i drept, către eliberarea gândirii lui Dumnezeu din orizontul ființei. Mai târziu,

¹² Cf. Marguerite Hall și Cécile Dogniez, *Septuaginta s-a născut la Alexandria*, în volumul colectiv *Originile creștinismului*, trad. de Gabriela Ciubuc, Editura. Polirom, Iași, 2002, p. 101.

¹³ Vezi Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. de Alexandru Al. Șahighian, Editura Humanitas, București, 2005, „Rațiunea” în filosofie și Cum a ajuns în sfârșit „lumea adevărată” o fabulă, pp. 29-38.

Martin Heidegger va fi cel care va considera că divinitatea a fost ridicată abuziv de către credință la rangul ființei – lucru inacceptabil, din perspectiva *diferenței ontologice*¹⁴, chiar dacă acest tip de ființare este de cel mai înalt grad. Teologia, având ca obiect o ființare anume, un *positum*, Dumnezeu mai exact, nu poate fi decât o știință pozitivă, bazată pe credință și fără nici o pretenție de a accede la ființă, înțeleasă acum în diferența ei față de ființare, față de cele ce *sunt*. Acest caracter este cel care o diferențiază net de filosofie, singura capabilă de a include în aria cercetărilor sale ființa.¹⁵ Heidegger propune depășirea a ceea ce el numea *onto-teologie*¹⁶, respectiv „convingerea că Dumnezeul Revelației și ființa filosofiei grecești se apropie, fără a se confunda vreodată, în sânul înțelegerii omenești”¹⁷, și întoarcerea filosofiei către rădăcinile ei grecești. Întâlnirea lui Dumnezeu cu ființa se manifestă astfel ca un eveniment nefericit, o eroare. Cu toate acestea, consecințele acestei întâlniri nu sunt depășite în textul lui Heidegger, Dumnezeu fiind văzut în continuare ca *ființare*, deci supunându-se coordonatei ființei.

Încercarea de depășire a metafizicii care a permis apropierea dintre ființa grecească și Dumnezeu, prezentă la Heidegger, va cunoaște o altă direcție prin Jean-Luc Marion. Ceea ce vine să ia locul metafizicii este *fenomenologia donației*, concepută ca filosofie primă. Această turnură va avea repercusiuni și asupra felului în care se discută și se pune problema divinității. Vorbirea despre Dumnezeu va fi eliberată de concepte, urmând să-și găsească loc, din nou, în aria de interes a filosofiei. Pentru a putea înțelege cum anume are loc trecerea dintr-un registru într-altul al discursului despre divinitate, trebuie să clarificăm câteva caracteristici ale fenomenologiei propuse de Marion.

¹⁴ Foarte concis, „diferența ontologică” este diferența dintre ființare [*Seiend*] – adică tot ce poate fi desemnat în mod legitim ca *fiind* – și ființă [*Sein*] – a cărei înțelegere prealabilă revelează cele ce sunt *ca fiind*, deci *ca ființări*, fără ca ea însăși să poată fi desemnată prin verbul „a fi” (vezi Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 2006, § 4, pp. 44-45). Astfel, Dumnezeu nu poate fi identificat cu ființa, consideră Heidegger, deoarece el însuși *este* ceva, spre deosebire de ființă, care *nu este*, deci care este apartenență orizontului Nimicului (vezi idem, *Ce este metafizica?*, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988, pp. 33-51).

¹⁵ Cf. *Idem*, *Fenomenologie și teologie*, în *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., pp. 405-434, în special pp. 405-407.

¹⁶ Vezi *Idem*, *Introducere la „Ce este metafizica?”*, în *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., p. 361.

¹⁷ *Apud* Paul Ricoeur, *De la interpretare la traducere*, ed. cit., p. 298.

Un punct important în care filosoful francez se diferențiază de ipostazele fenomenologiei propuse înaintea sa este *intenționalitatea*, în interiorul căreia raporturile de forță se schimbă. Trebuie înțeles că intenționalitatea era văzută de Edmund Husserl – autorul la care se raportează cu preponderență Marion atunci când o discută – ca proprietate a conștiinței de a fi mereu, și înainte de toate, *conștiință de ceva*, adică de a fi mereu orientată către. Astfel, conștiința noastră, pe lângă faptul de a fi o trăire (*cogito*) este întotdeauna, în același timp, vizare a ceva (*cogitatum*). Intenționalitatea este fundamental aceasta relație dintre *cogito* și *cogitatum*, dintre o intenție a conștiinței cu privire la ceva și intuiția care vine să împlinească, să umple respectiva intenție¹⁸.

Din jocul celor două coordonate ale intenționalității ia naștere o tipologie a fenomenelor, care pot fi sărace, comune sau saturate. Fenomenele sărace și cele comune au fost preferate de către metafizică datorită faptului că stau sub privilegiul *certitudinii* care permite controlul asupra lor. În cazul fenomenelor sărace, intuiția nu depășește cu nici un chip intenția subiectului¹⁹. Mereu datele de care subiectul dispune la un moment dat, pot circumscrie ceea ce se dă cunoașterii dinspre fenomen. Spre exemplu, numerele, conectorii logici aparțin acestei categorii de fenomene – ele nu au nevoie decât de *intuiții formale* sau *categoriale* pentru a se dona; sunt lipsite de conținut și individualitate. Fiind noțiuni abstracte, nu se supun unei probe al cărui criteriu să fie experiența. Spre exemplu, conceptul de „3” îmi face posibilă donația lui „3”, manifestarea sa în totalitate. Pe de altă parte, dacă mă gândesc la „masă”, la conceptul ei, aceasta mi se dă doar intelectual, în formă abstractă, golită de conținut, de variații, de individualitate.

Celălalt tip de fenomene ce fuseseră luate în calcul de metafizică sunt cele comune²⁰. În cazul acestora intuiția poate, *la limită*, umple intenția care mereu este anterioară. În concret, dacă doresc să construiesc o lampă, aceasta îmi apare mai întâi în stadiul de concept, concept pe care îl discut cu colegii, pe marginea căruia fac schițe. Așadar, știu cum va fi încă dinainte ca lampa să devină obiect fizic. După ce este construită și o privesc, aceasta nu mai poate veni cu nimic nou pentru mine, căci este exact așa cum am conceput-o mai înainte. În cazul obiectelor de acest gen nici nu este de dorit ca ele să vină cu ceva nou, pentru că în acest caz, nu

¹⁸ Vezi Edmund Husserl, *Meditații carteziane*, trad. de Aurelian Crăițu, Editura Humanitas, București, 1994, § 14, pp. 62-64.

¹⁹ Cf. Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. de Maria Cornelia și Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-354.

²⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 354-357.

s-ar mai mula pe proiectul inițial. Astfel de fenomene sunt obiectele fizicii sau științelor naturii.

În urma acestor scurte descrieri putem observa că elementul pe care îl au în comun cele două tipuri de fenomene revendicate de cercetarea de tip metafizic, este caracterul limitat, incapacitatea lor de a se individualiza, de a-și manifesta autonomia în raport cu intenția conștiinței. Tocmai această limită, care aduce posibilitatea de cuprindere în totalitate a fenomenului, de cunoaștere exhaustivă a lui, devine imposibilă și de nedorit în cazul fenomenelor saturate, deoarece cuprinderea violentează libertatea acestora de a se arăta de la sine. Drept urmare, orice încercare de a supune saturația unui orizont precum cel al ființei, de exemplu, este un afront adus fenomenului ce stă sub semnul excesului, o îngrădire a accesului său liber în aria fenomenalității. Raportul din interiorul intenționalității este inversat în acest caz, deficitul nemaifiind cauzat de intuiție de astă dată, ci de intenția însăși, care nu mai are puterea de a ordona intuiția²¹. Faptul de *a se da* al fenomenului, *donația* lui, nu mai este limitat(ă) nicidecum dinspre intenție, ba din contră „intuiția inundă așteptarea”²² acesteia. Caracteristicile comune ale manifestării sunt depășite și modificate de donația fenomenelor saturate.

Recapitulând, e evident că metafizica sfârșise prin a ignora un anumit sector al fenomenalității, ignoranță ce se vrea a fi corectată de fenomenologia donației, construită de Marion. Ceea ce este specific acestei fenomenologii propuse de Marion este faptul că are în centrul cercetărilor ei tocmai *fenomenele saturate*. Între fenomenele saturate, Dumnezeu este fenomenul saturat prin excelență. Din această perspectivă pare într-adevăr nejustificată numirea unui fenomen care excede toate limitele posibile ale comprehensiunii și suportabilității umane, printr-un termen care marchează o limită. „Un Dumnezeu care ar fi înțeles prin concept n-ar mai merita titlul de Dumnezeu”²³, căci ar deveni asemenea unui fenomen comun, în care intenția ar fi umplută de intuiție, dar nu ar exceda-o. Un asemenea Dumnezeu ar putea fi cunoscut în întregime de către mintea umană. Însă cum este posibil ca ceva de ordinul *creatului* să înțeleagă în totalitate ceva de ordinul *necreatului*?

Excelența donației e reprezentată de concentrarea celor patru tipuri de fenomene saturate, expuse de Marion în opoziție cu tabla kantiană a categoriilor intelectului. Astfel, fenomenul saturat prin

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 359.

²² *Ibidem*, p. 358.

²³ *Ibidem*, p. 173.

exelență se va dona concomitent ca eveniment istoric, idol, trup și icoană.²⁴

După *cantitate*, divinitatea se donează intuitiv ca *eveniment* imprevizibil, prin venirea lui Hristos. Venirea lui Hristos saturează vizibilul, necreând însă un deficit de credință, ci instaurând o diferență între *a se arăta* și *a se lăsa văzut*. În intervalul dintre Înviere și Înălțare, pentru a putea fi văzut, nu este suficient să se arate, ci trebuie să se lase văzut. Inițiativa Îi aparține prin aceea că este marcată printr-un gest anume: „Pe când ședea la masă cu ei, a luat pâinea și, după ce a rostit binecuvântarea, a frânt-o și le-a dat-o. Atunci li s-au deschis ochii și L-au cunoscut.” (*Luca* 24, 30-31), „Iisus i-a zis: Marie! Ea s-a întors și I-a zis în evreiește: Rabuni! Adică Învățătorule!” (*Ioan* 20,16). Omul nu poate influența în nici un fel survenirea lui Iisus, nu o poate prevedea, singurul lucru pe care îl poate face în raport cu ea este să o aștepte să se manifeste de la și prin sine: „Luați aminte, privegheați și vă rugați, că nu știți când va fi vremea aceea (...) Iar ceea ce vă spun vouă le spun tuturor: Privegheați!” (*Marcu* 13, 33, 37). Imprevizibilitatea apariției, ce atinge timpul, locul și persoanele, nu poate fi surmontată decât în raport cu Tatăl: „Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (*Matei* 24, 36).

După *calitate*, apariția lui Hristos depășește ceea ce lumea poate primi, conține sau înțelege. Un aspect al *paradoxului idolului* este că saturația Îl face pe Dumnezeu insuportabil privirii: nimeni nu-L poate privi și să rămână în viață. De asemenea, vederea lui Iisus înspăimântă, produce teamă. Felul în care se dă persoana lui Iisus este dincolo de puterea de cuprindere a capacităților umane, cu atât mai puțin, deci, poate fi vorba despre o ordonare a intuiției care să se petreacă dinspre eu. „Apoi a zis lui Toma: Adu-ți degetul tău încoace; și vezi mâinile Mele; și adu-ți mâna ta și pune-o în coasta Mea; și nu fi necredincios, ci credincios!” (*Ioan* 20, 27), „Și pe când vorbea el acestea, s-a făcut nor și i-a umbrit; și ucenicii s-au înspăimântat când i-au văzut intrând în nor. Și din nor s-a auzit un glas care zicea: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, de El să ascultați»” (*Luca* 9, 34-35) sau „Și, ieșind, au fugit de la mormânt, că de tremur erau cuprinse și de uimire; și n-au spus nimănui nimic fiindcă se temeau” (*Marcu* 16, 8).

După *relație*, saturația *trupului*, tipul de fenomen ales de Marion ca reprezentant al acestui sector, se manifestă astfel încât el se afectează pe el însuși prin el însuși înainte ca o intenție să fie

²⁴ Pentru a înțelege mai bine împărțirea tipurilor de fenomene saturate, a se vedea *ibidem*, pp. 373-379, precum și *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere de Ionuț Biliuță, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

posibilă cu privire la această afectare, deci în afara oricărei relații.²⁵ Saturând orice orizont, Hristos depășește timpul și spațiul, puterea și cadrele perceperii omenești, anulează orice posibilitate de a putea fi prins în vreo relație. „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu le fiu predat Iudeilor. Dar acum împărăția Mea nu este aici” (Ioan 18,36).

După *modalitate* sau ca *icoană*, Hristos ne privește și ne constituie privindu-ne. Astfel, prin faptul că sunt privit mă constitui ca martor al Lui. De exemplu, inițiativa vine mereu dinspre El, nicidecum dinspre apostoli: „Mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19). La fel se întâmplă și în cazul găsirii și numirii apostolilor: „Și pe când umbla El pe lângă Marea Galileei, a văzut doi frați” (Matei 4, 18),

Dacă optăm pentru o raportare la Dumnezeu ca la *fenomenul saturat prin excelență*, cum mai poate avea sens înțelegerea Lui prin intermediul unor concepte limitative, precum ființă/ființare din prisma căruia a fost gândit de către metafizică? Când Îl gândeam pe Dumnezeu în termenii ființei, spuneam că Dumnezeu *este* – Îl includeam în rândul celor ce sunt, asemeni obiectelor din lumea ambiantă, asemeni oamenilor etc. – sau chiar că este Ființa ca atare. Dar această descriere, e evident acum, nu este potrivită naturii sale, pentru că acceptând-o ratăm relația pe care divinitatea o instituie lucrând în avans prin iubirea pentru noi. Dumnezeu nu este concept, nu este termen ci este o relație, tocmai de aceea este nespecifică numirea Lui prin concepte. Dar, dacă acceptăm aceste condiții, mai putem să-L numim? Și dacă da, cum? Marion oferă o variantă, aceea a folosirii *de-numirii*, în locul numirii. De-numind rostim și în același timp desfacem rostirea, negăm predicția. De-numirea nu permite, spre deosebire de numire, căderea în prezență. Această metodă este omeotică celei de-a treia căi propuse de Dionisie, *teologia mistică*, cea care depășește atât catafaza, cât și apofaza. A treia cale le depășește pe cele impuse pe filieră metafizică încă de la Aristotel, tributare cunoașterii prin concepte binare. Adevărul și falsul, afirmația și negația, teza și negația tezei trebuie depășite, pentru că, din această perspectivă, gândite riguros, teza și negația ei se referă la adevăr și la îndepărtarea falsului, deci sunt prinse între aceleași limite. De-numirea evită însă rostirea adevărului și a falsului, trece dincolo de ele. În acest context, toate numele lui Dumnezeu pot fi eliminate, descalificate. De-numirea face trecerea de la funcția predicativă a limbajului, de factură

²⁵ Cf. *Idem, Fiind dat.*, ed. cit., p. 376.

metafizică, la cea pragmatică, care nu mai spune că Dumnezeu este într-un fel sau altul, cum este sau cum nu este, ci face posibilă raportarea la El ca la „Cel pe care nominarea nu-L atinge”; pragmatic, va deveni Cel despre care nu se poate spune decât că este inaccesibil²⁶.

Dacă Dumnezeu nu mai trebuie gândit în termeni de intenție și intuiție sau în termenii diferenței ontologice, ai ființei, cum poate fi El înțeles astfel încât să nu Îi mărginim manifestarea? Toate conceptele sunt idolatre. Îl putem gândi atunci, altfel decât prin concepte? Gândirea noastră nu se poate detașa de anumite limite ale ei, dar ceea ce poate face este, ca atunci când ia în calcul fenomene care-i exced puterile, să nu uzeze de concepte care limitează, ci de concepte care deschid. *Iubire*, de exemplu, poate fi o alternativă la ființă. Dar de ce ar fi aceasta preferabilă? Pentru că iubirea instituie și se constituie ca relație. Când Îl înțeleg pe Dumnezeu ca fiind iubire, deja mă aflu prins într-o relație cu El. Însă nu trebuie ignorată diferența dintre iubirea noastră și cea divină care se dă în avans. Dumnezeu iubește primul, dar și ultimul și, cum spune pe drept cuvânt Marion „iubește infinit mai bine decât noi²⁷”. În relație cu Dumnezeu omul se dezvoltă și se schimbă ca fiind nu *ego cogitans*, ci *ego amans*, se transformă relaționând prin iubire, nu mai este pentru a fi, ci este pentru a fi față de celălalt, este în raport cu celălalt, indiferent dacă acesta este Dumnezeu sau omul. Dacă ființa cerea prezența, iubirea o destituie, instaurând exterioritatea și distanța care este pentru a fi parcursă. Iubirea nu limitează posibilitățile, ci deschide, le favorizează. În același timp, iubirea este capabilă de a menține împreună semnificațiile pe care gândirea non-erotică le decupează, oferindu-le o altfel de „raționalitate”, una erotică – „Iubirea gândește ceea ce filosofiei îi pare a fi nebunie”²⁸. Nu are în spate o istorie care ar putea induce o obturare a fenomenului divin ci din contră deschide și trimite către un dincolo. Miza manifestării iubirii trece dincolo de prezență deschizând posibilitatea unei *relații* cu un alt orizont.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 164.

²⁷ *Idem*, *Fenomenul erosului*, trad. de Maria-Cornelia Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 292.

²⁸ *Ibidem.*, pp. 27-30.

Heidegger et l'onto-théologie

Florin Crîșmăreanu*

Îmi propun în acest articol să arăt limitele „constituirii onto-teologice a metafizicii” de care vorbește M. Heidegger în mai multe texte ale sale. Intenționez să argumentez faptul că această „constituire” este o manieră particulară de a privi istoria metafizicii, iar interpretarea heideggeriană este una forțată, deoarece, apelînd la exemple, voi indica doar două cazuri ce se încadrează în paradigma propusă de filosoful german: Gilles de Rome și Hegel.

Introduction

Dans l'*Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique*, Heidegger affirme: „La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant, ... mais la métaphysique représente une double manière de l'identité de l'étant: d'abord la totalité de l'étantité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (ὄν καθόλον, κοινόν), mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin (ὄν καθόλον, ἀκρότατον, θεῖον). Le décélement de l'étant comme tel s'est effectué nommément sous cette forme double dans la métaphysique d'Aristote (cf. *Métaphysique*, Γ, E, K). Elle est selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint et théologie. Cette essence onto-théologique de la philosophie proprement dite (πρώτη φιλοσοφία) doit être fondée...”¹.

Je me propose dans ce travail de montrer que la constitution onto-théologique de la métaphysique dont parle Heidegger relève d'une manière particulière d'envisager l'histoire de la métaphysique: il s'agit pour lui, d'une interprétation qui force parfois certains aspects de la métaphysique afin de les faire entrer dans son cadre préétabli. Mais ainsi faisant il perd de vue ce dont je considère le caractère pluriel de la métaphysique. A mon avis cette histoire requiert un regard qui prend en compte les syncopes, les déviations et surtout les lieux inclassables selon les catégories utilisées par Heidegger. L'enjeu serait de montrer que toute la métaphysique n'est pas régie par la structure onto-théologique.

Je serai aussi obligé à procéder, dans la première partie de mon texte, à une déconstruction des sens que Heidegger prête aux concepts suivants: «métaphysique», «ontologie» et «théologie». Cette

* Florin Crîșmăreanu este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ Cf. Martin Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 39-40 et pp. 277-308.

déconstruction sera nietzschéenne (généalogique) et aura pour but de surprendre les «virages» (μεταβολή) qui apparaissent dans la démarche heideggerienne.

Dans la seconde partie j'essaierai de mettre en évidence la relation entre la théologie et l'onto-théologie.

La conclusion me permettra d'exhiber ces «préjugés» responsables de l'incompétitude de l'interprétation de Heidegger, «préjugés» qui soustendent l'architecture de son interprétation et qui passent souvent inaperçus.

I. La déconstruction des concepts

§1. La métaphysique

„En principe, la métaphysique est le scandale de la philosophie. Car, d'une part, elle représente la raison en vue de laquelle la philosophie existe: la métaphysique, si on accepte sa définition traditionnelle, porte sur les choses ultimes, en vue desquelles les hommes ont commencé à faire de la philosophie. D'autre part, il est difficile non seulement d'établir son objet – qui est quelque chose toujours cherché et qui donne toujours occasion à des apories – mais il est également difficile de dire ce qu'est la métaphysique en tant que telle”².

Heidegger discute le terme de „métaphysique”, entre autres, dans son livre *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*³. En poursuivant le long fil des étymologies, Heidegger conclut que dans la langue grecque, le préfixe μετά signifie «après», «au-delà de»; mais ce terme a encore une signification qui complète la première: «quitter quelque chose pour se tourner vers quelque chose d'autre». Heidegger utilise comme exemple pour cette acception le mot μεταβολή. Par conséquent, si on relationne le syntagme grec τὰ μετὰ τὰ φύσιν et le mot latin metaphysica (qui signale le passage d'une signification purement topique à une signification dynamique, de „virage”⁴), on aboutit à un sens de la métaphysique signalant une connaissance de quelque chose au-delà du sensible. C'est cette deuxième signification qui s'est imposée dans l'Occident.

² Cf. Franco Volpi, «Wittgenstein et Heidegger: le dépassement de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale», in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ces enjeux*, par J.-M. Narbonne et L. Langlois, Paris, Vrin, p. 61.

³ Cf. Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude*. Paris, Gallimard, 1992, p. 52 sq. (plus spécialement pp. 68-69).

⁴ Ce «virage» fait signe, analogiquement, à un autre, dont parle Platon en *République*, 518c, 521c et 526e et aussi à un texte biblique: *Jean*, 20, 14-16 (Marthe et Marie devant le tombeau se retournant vers Celui qu'elles croyaient être le jardinier).

Pour Heidegger, le concept traditionnel de métaphysique est superficiel, confus et indifférent⁵. Mais en dépit de cette apparente «indifférence», Heidegger a toujours su exploiter ce terme afin de lui donner des acceptions qui lui conviennent. Par exemple, dans *Être et temps*, la question de l'être semble être jugée selon un point de vue parménidien. Dans *La doctrine de Platon sur la vérité*, il affirme que la détermination originelle de la métaphysique s'identifie avec la pensée de l'idée, dans un sens platonicien. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Heidegger élargit ce dernier sens en faisant y entrer tous les penseurs d'Anaximandre à Nietzsche⁶.

Si dans *Être et temps* (1927), § 6, il annonçait une destruction de la tradition métaphysique qu'il ne réalisera d'ailleurs pas dans ce livre, peu après, en 1929, parut un autre livre, *Kant et le problème de la métaphysique* où il était question de la «métaphysique de la métaphysique». Le terme de «métaphysique» est mis aussi en question dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* de 1928.

Ce qui est remarquable et mérite d'être signalé est le fait que Heidegger renonce, après 1927, au syntagme „analytique ou ontologie du *Dasein*” pour parler d'une „métaphysique du *Dasein*”⁷. En 1927, dans *Être et temps*, le terme „métaphysique” recoupe parfaitement deux autres termes: celui d'„ontologie” et celui de „philosophie”⁸. Mais question est la suivante: pourquoi cette synonymie? Est-elle justifiée? Et, surtout, est-ce qu'elle n'obéit pas à un besoin souterrain, celui de récupérer tout penseur afin de l'interpréter en clé «ontologique»? Dans ce sens, le renvoi à Aristote peut nous indiquer un possible réponse.

Chez Aristote il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels⁹. Cette science a un nom double: πρώτη

⁵ Cf. Heidegger, *Les concepts...* pp. 72

⁶ Dans ce sens, voir Ph. Cappellet, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Edition du Cerf, 1998, p. 76.

⁷ Cf. la dernière section du livre *Kant et le problème de la métaphysique*, intitulé „La métaphysique du *Dasein* comme ontologie fondamentale”, trad. fr. Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953. Dans *Être et temps*, le concept de „métaphysique” apparaît toujours entre guillemets, signalant l'acception traditionnelle, celle de „système”. Mais pour Heidegger, la métaphysique n'est pas générale, d'une généralité indéterminée, tout au contraire: elle est déterminée par le fait que grâce à elle, le *Dasein* peut revenir à soi. En d'autres mots, la métaphysique échappe à l'indétermination, et cela à cause du fait qu'elle est une expérience du *Dasein*.

⁸ Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 210. Cf. aussi J.-F. Mattéi, „Les quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode”, in *La métaphysique...*, op. cit., pp. 204-205.

⁹ *Métaphysique*, 1003a.

φιλοσοφία ou θεολογία¹⁰. Comme s'il ne suffisait pas deux noms, les commentateurs ont rajouté un autre: la métaphysique. Nous sommes maintenant en présence de trois termes: science de l'être en tant qu'être, philosophie première (théologie¹¹) et métaphysique. Sont-ils synonymes? Selon Pierre Aubenque, non: «Loin de se confondre avec elle, la philosophie première apparaît comme *une partie* de la science de l'être en tant qu'être»¹²; mais il y a plus: „La philosophie première n'est donc pas la science de l'être en tant qu'être, elle est la théologie”¹³.

Mais selon la *Métaphysique* (1026a), la théologie, la mathématique et la physique sont secondaires par rapport à la science de l'être en tant qu'être. Chacune de ces sciences prend en compte un sens particulier de l'être: la physique – les êtres séparés, mais mobiles; la théologie – les êtres séparés, mais immobiles; la mathématique – les êtres non-séparés et immobiles.

En dépit de l'interprétation proposée par Aubenque, qui essaie de réunir les trois termes sous une synonymie (quitte à la rompre par l'introduction d'une relation de subordination: la philosophie première est synonyme avec la science de l'être en tant qu'être seulement dans ce sens précis) nous pouvons remarquer l'*indétermination* foncière qui transparaît du texte d'Aristote, indétermination hautement signalée par la multiplicité des noms employés¹⁴.

§2. L'ontologie

Suarez est le premier à découvrir l'ambiguïté masquée par cette assimilation prématurée de la science de l'universel (l'être en tant qu'être) et la science d'un être particulier et premier (le divin). Selon Heidegger, Suarez a été le premier à douter de l'authenticité de la métaphysique du Stagirite: il croyait qu'il s'agissait d'une compilation forgée par ses successeurs¹⁵. Suarez considérerait que la connaissance de Dieu est subordonné à une autre connaissance: Dieu ne peut être compris sans la connaissance préalable des *raisons communes de l'être*. Pierre Aubenque dit, à ce sujet¹⁶ que la distinction entre objet principal de la métaphysique (Dieu) et objet adéquat (être en tant qu'être) donnera naissance, d'une part, à

¹⁰ *Ibidem*, 1026a et 1064b.

¹¹ Et cette autre synonymie ne va pas, elle non plus, de soi....

¹² Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1997, p. 28 sq. (nous soulignons).

¹³ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴ Cf. note *Métaphysique*, 1003a, 1026a et 1064b.

¹⁵ Cf. Heidegger, *Le problème...*, op. cit., p. 86.

¹⁶ Cf. P. Aubenque, „La question de l'onto-théologie chez Aristote et Hegel”, in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991, p. 265 sq.

l'invention du terme, désormais incontournable, d'„ontologie”, d'autre part, à la division scolaire de la métaphysique en: *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. Le terme d'„ontologie” est encore étranger à Suarez, ce qui n'est pas le cas de la distinction ci-mentionnée, qui jouissait, dans le XVII-ème siècle, d'une tradition de deux cents ans. Il daterait depuis 1613, dans l'article «Abstractio» du *Lexicon philosophicum* de Rodolph Göckel (Goclenius), publié à Francfort. Par le terme «ontologie», il confère une primauté à la philosophie première comme, en défaveur de la théologie comme science de l'être suprême. Goclenius utilise le terme en grec. Pour il ὄντολογία „est philosophia de ente”. D'autres auteurs utilisent le terme dans sa forme grecque: H. Alsted (1620), A. Calov (1636). J. Clauberg est le premier à utiliser le terme en le transposant en latin, dans son livre *Elementa philosophie sive ontosophia* (1647). Nous remarquons qu'il propose deux termes: *ontosophia* et *ontologia*. Ce sera le dernier qui fera carrière, dans la *Schulmetaphysik* et qui sera superposé, par la tradition, à celui de *metaphysica generalis*. La *metaphysica specialis* se divisera en: cosmologie, psychologie (égologie chez Descartes) et théologie rationnelle et fera le cible de la critique de Kant.

Mais tous les penseurs n'allaient pas suivre la distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*: Descartes, dans la *Lettre à Regius* de janvier 1642, dit: «*metaphysica sive theologia*», faisant écho à la lecture thomiste des textes aristotéliciens et refusant de distinguer entre philosophie première et science de l'être en tant qu'être. „Au privilège théologique du concept cartésien s'oppose l'égalité suarézienne d'un dédoublement de la métaphysique en *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*”¹⁷.

Deux conclusions s'imposent ici:

i) si chez Aristote la philosophie première avait le même objet que la théologie, à partir de Goclenius, elle a comme objet la science de l'étant *en général* (la théologie se verra assigner un étant suprême, mais *particulier*, en dépit de sa suprématie: Dieu).

ii) l'histoire de la métaphysique et de ses distinctions n'évolue pas de façon linéaire: Descartes en est un exemple suggestif.

§3. La théologie

¹⁷ Cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993, p. 193 sq.

Ce terme est couramment associé à la religion chrétienne. L'origine du terme est pourtant grecque. *Τεολογία* apparaît pour la première fois chez Platon¹⁸, signifiant *le discours* concernant les choses divines. Les anciens poètes grecs étaient appelés théologiens. Aristote connaît cet usage du mot, mais il en inaugure un autre: *la science* du divin: „la science qui commence par Dieu est science de Dieu: théologie. Ce nom paraît ici dans cette signification tardive. Par conséquent, la théologie est l'expression de la pensée représentative sur Dieu. *Τεολόγος, τεολογία* désignent tout d'abord les dires mytho-poétiques sur les dieux, sans relation à une dogmatique où à une doctrine ecclésiale”¹⁹. Cette remarque appelle une double observation: Heidegger distingue ici deux acceptions du mot «théologie»: l'une, initiale, signifiant *fable* sur les dieux; l'autre, tardive, pouvant être comprise comme *science* de Dieu²⁰.

Ce deuxième sens proposé par Aristote s'imposera en Occident assez tardivement. Abélard sera le premier, au XII-ème siècle, à l'employer. Un siècle plus tard, Thomas d'Aquin le consacrera définitivement²¹. Depuis, le terme est devenu incontournable, ne cessant pas d'acquérir de nouveaux sens: par exemple, Philippe Cappellet²² distingue encore, au XX-ème siècle, entre trois sphères de signification:

- la théologie du Nouveau Testament
- la théologie comme partie constitutive de la métaphysique occidentale
- la théologie attachée à une nouvelle quête du divin et de Dieu

Si, comme le croit Cappellet, la pensée de Heidegger s'élabore dans une tension permanente entre la philosophie et la théologie, alors que signifie encore «théologie» pour Heidegger? Quel sens prête-t-il à ce mot? A en croire à l'article «Phénoménologie et théologie» (1927), la théologie est une science positive et, en tant que telle, distincte de la philosophie. C'est pour cela qu'il rejette

¹⁸ Cf. *République*, II, 379 a. Cf. Werner Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Paris, 1966.

¹⁹ Cf. Heidegger, *Identité et différence*, in *Question I...*, *op. cit.*, pp. 227-308.

²⁰ Cf. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p.142 sq. Cf. notamment les chapitres IV, V et VI du même livre.

²¹ Il utilise assez rarement le terme « théologie », lui préférant les syntagmes „*sacra doctrina*” ou „*sacra scientia*”. Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2002, p.197.

²² Cf. Ph. Cappellet, *op. cit.*, p. 10 sq.

l'idée d'une «philosophie chrétienne»²³, un syntagme comparé à un oxymore: „bois de fer”²⁴.

Quelles seraient les raisons pour lesquels Heidegger aurait cette position? A mon avis, la *Lettre* de 9 janvier 1919 à Krebs pourrait éclaircir son point de vue: «Le système du catholicisme m'est devenu problématique et inacceptable, mais non le christianisme, ni la métaphysique». Deux années plus tard, une lettre à Georg Misch indique plus clairement le raison de la rupture avec le catholicisme: „le durcissement anti-moderne”²⁵. Même si les écrits de Heidegger avant 1916 peuvent être difficilement (voire impossible) séparés de cet arrière-plan catholique, ces lettres montrent un premier tournant dans sa pensée. Sa réaction envers le catholicisme n'est pourtant pas contre le christianisme en général; tout comme Luther, il pense (ou du moins le lecteur à cette impression) retrouver un sens originaire du christianisme; un désir qu'il reconnaît irréalisable - et c'est pour cela qu'il va se retourner vers la philosophie grecque, dans une sorte de compensation: „Il est tout aussi impossible en philosophie de revenir d'un seul bond jusqu'à la philosophie grecque, que d'abolir par décret le christianisme, tel qu'il a fait son entrée dans l'histoire occidentale, et par conséquent, dans la philosophie”²⁶. La seule option qui lui reste donc est de réinterpréter d'une façon radicale cette histoire: ce sera le tour de force interprétatif par lequel il essaiera de rapprocher le christianisme originaire du monde grec. Dans un dialogue avec Jean Beaufret, Heidegger dit: „La vie chrétienne évangélique – celle qui n'est pas encore théologisée - est plus proche du monde grec”²⁷. Heidegger confond ici, à mon avis, deux expériences radicalement différentes: le monde grec et le christianisme. Je pense qu'on peut déceler une influence de Hölderlin, qui, dans le poème „L'Unique”,

²³ Problème qui a mobilisé, dans les années 1930, des exégètes comme Bréhier, Gilson, Maritain, Blondel. Cf. Al. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Ecoles et Collèges, Paris, 1941.

²⁴ Cf. *Phänomenologie und Theologie*, p. 66. Dans un autre endroit du même livre il considère que „la philosophie chrétienne” dépasse en absurdité „la quadrature du cercle”; dans ce sens, il utilise l'expression «cercle carré». Cf. Didier Franck, *op. cit.*, p. 145 sq.

²⁵ Cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1988, pp. 47 – 136. Hugo Ott considère que les conflits avec la foi des origines représentent un des paramètres essentiels de l'évolution de la pensée de Heidegger. Cf. aussi Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Puf, 2002, pp. 6 - 9.

²⁶ Cf. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 251.

²⁷ Cf. F. Fédier, «Heidegger et Dieu», in *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, Paris, Grosset & Fasquelle, 1980, p. 42.

dit que le Christ est frère avec Hérakles et Dionysos. Cet influence est repérable aussi dans la thématisation de ce que Heidegger nomme „der Viertel” (le Quadriparti): le ciel, la terre, les mortels et les divins²⁸.

Je pense qu'il est idéologiquement incorrect de lire toujours les Evangiles à travers un filtre herméneutique grec. Plus encore, Heidegger utilise volontairement le mot „Dieu”, tel qu'il nous a été transmis selon l'étymologie grecque. Mais à aucun moment il ne fait allusion à une autre racine du mot Dieu, celle qui vient de l'Ancien Testament: *Exode*, 3,14²⁹. Or, cette absence pour le moins étrange, pour ne pas dire intentionné, disqualifie, à mon avis, l'interprétation de Heidegger, et montre avec toute l'évidence, à quel point sa conception se nourrit d'un préjugé caché: celui que, au fond, le christianisme ne modifie en rien la vision du monde grec sur Dieu. Pareil jugement implicite ne peut qu'étonner un lecteur attentif.

Tout comme dans le cas de la métaphysique, Heidegger se rapporte d'une manière différente à la théologie dans étapes de sa vie. Le tournant (Kehre) dans sa pensée a entraîné aussi un changement profond dans sa vision des rapports de la théologie et de la pensée de l'être, visible dans la différence entre le sens de la théologie qu'il reprend à Bultmann, en 1927 et le sens de la théologie qui ressort de la discussion avec Ott en 1960. En 1960, la théologie n'est plus une science positive, mais une pensée de la révélation analogue à la pensée de l'être. On remarquera, en passant, l'essai de rapprochement subtile entre la théologie chrétienne et la pensée de l'être, rapprochement fondé sur une soit-disante „relation d'analogie proportionnelle”³⁰, qui est acceptée comme allant de soi, sans avoir besoin d'une quelconque justification.

II. L'onto-théologie et ce qui en découle

²⁸ Cf. Maria Villela-Petit, „Heidegger est-il idolâtre?” in *Heidegger et la question de Dieu*, p. 83 sq. Pour Heidegger, la figure du Quadriparti s'oppose à celle de la sphéricité de la subjectivité. Voir en ce sens J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001.

²⁹ Cf. B. Dupuy, „Heidegger et le Dieu inconnu”, in *Heidegger et la question de Dieu*, p. 103. Dupuy considère que l'accès de Heidegger au monde biblique se fait toujours à travers la langue de l'oracle de Delphes: lorsque Heidegger dit „Dieu”, il traduit littéralement le grec ὁ θεός, dans ses acceptions homériques et platoniques. Cf. aussi Didier Franck, *op.cit.*, p. 146 sq.

³⁰ Dans une discussion avec les anciens marbourgiens, Heidegger parle de cette relation d'analogie proportionnelle dans le sens strictement bultmannien: il s'agit d'une analogie à quatre termes: foi-Dieu et pensée-l'Être. Kearney fait mention de cette discussion, in «Heidegger et le possible de Dieu», in *Heidegger et la question de Dieu*, p. 132 et la note 10, p. 160.

§1. L'onto-théologie et ses racines selon Heidegger

Lorsqu'on discute de l'onto-théologie, Kant est toujours invoqué³¹. Le terme „onto-théologie” désigne, „dans la nomenclature de la *theologia rationalis* (différente de la *theologia revelata*), cette partie de la théologie transcendantale qui procède à partir des concepts purs de l'entendement, sans rapports à une expérience quelconque. Elle se différencie en conséquent tant de la cosmo-théologie classique, qui fait appel à l'expérience du monde, que de l'anthropologie”³².

En effet, l'onto-théologie résume, chez Kant, l'argument appelé „ontologique”, mais qui pourrait être nommé, à juste titre, l'argument „onto-théologique”³³. Heidegger reprend le syntagme «onto-théologie» à Kant pour l'élargir sous sens, dans un effort de recouvrir toute la tradition. Par conséquent, l'onto-théologie critiquée par Kant devient un moment de la tradition métaphysique constituée onto-théologiquement: „Toute philosophie et théologie en ce sens originel et essentiel... pose la question du fondement de l'être, fondement qui a pour nom $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ - Dieu. Même la philosophie de Nietzsche, par exemple – où dénonce cette thèse essentielle: «Dieu est mort» est précisément, en vertu de cette thèse, théologique”³⁴.

Selon J.-F. Courtine, la première formulation complète de cette thèse (la constitution onto-théologique de la métaphysique) dans le corpus heideggerien apparaît assez tardivement, dans le cours de semestre d'hiver 1930-1931, consacré à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pourtant, on peut rencontrer, dans le cours de 1928, le concept „dédoublé” (Doppelbegriff) de la philosophie: Heidegger y entend suivre Aristote, lorsque celui-ci définit son entreprise métaphysique à la fois comme $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ et $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$)³⁵. L'élaboration complète et détaillée de ce concept sera faite dans la conférence *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, en 1957, où il dira ouvertement que

³¹ Kant utilise pour la première fois le concept de „onto-théologie” dans la *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, chap. III, sect. VIII.

³² Cf. S. Breton, „La querelle des dénominations (en marge d'un débat)”, in *Heidegger et la question de Dieu*, p. 252. Cf. aussi G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970, p. 133, note 13.

³³ Cf. M. Heidegger, *Les problèmes...*, *op. cit.*, p. 50 sq. Cf. aussi „La thèse de Kant sur l'être”, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 377 – 422.

³⁴ Heidegger, *Schelling...* *op.cit.*, pp. 94 – 95.

³⁵ Cf. J.-F. Courtine, „Métaphysique et ontothéologie”, in *La métaphysique...* *op. cit.*, p. 147. Cf. E. Berti, „La métaphysique d'Aristote. Ontothéologie ou philosophie première?”, in *Revue de philosophie ancienne*, tome XIV, nr.1/1996, p. 63. Berti croit que Heidegger part de l'interprétation de Brentano aux quatre sens de l'être afin de rejoindre l'interprétation d'Aristote de Métaphysique, Δ , 7.

toute la tradition de Platon à Nietzsche est constituée onto-théologiquement. Mais d'où provient cette idée de Heidegger?

Heidegger affirme que l'origine de ce problème se trouve chez Aristote³⁶. Pourtant, il passe sous silence une dispute célèbre qui a eu le mérite d'avoir ouvert la discussion sur l'unité de la *Métaphysique* d'Aristote, celle entre Paul Natorp et Werner Jaeger, entre 1888-1923. Paul Natorp est en effet un des premiers à avoir rompu avec la tradition qui considère que la *Métaphysique* d'Aristote est un livre unitaire. Il pense que entre la πρώτη φιλοσοφία et la θεολογία il y a une „contradiction insupportable” („unleidliche Widerspruch”), et cela est dû au fait que la *Métaphysique* serait composé de deux recherches différentes et irréconciliables³⁷ (Jaeger considèrerait, lui, que la *Métaphysique* contient des *interpolations* postérieures, introduites par Aristote dans un souci d'unité et de conciliation entre la philosophie première- comme théologie (sa pensée de jeunesse) et la philosophie première – comme ontologie (sa pensée de maturité)).

Or, E. Berti suppose que, connaissant très bien l'état de la dispute Natorp-Jaeger, Heidegger aurait pris, d'une manière subtile, position dans le débat, considérant que la *Métaphysique* est un livre *unitaire*. Par conséquent, la contradiction entre πρώτη φιλοσοφία et la θεολογία est, plus proprement, une *indécision* due à Aristote lui-même. La conséquence est, selon Heidegger, la suivante: à partir d'Aristote, nous avons une science qui réduit l'être à un étant particulier (même si cet être est un étant privilégié, c'est-à-dire Dieu). Et c'est justement cette *indécision fondamentale et originaire* d'Aristote entre la πρώτη φιλοσοφία et la θεολογία qui a mené à l'oubli de la différence ontologique entre l'être et l'étant, affirme hautement Heidegger dans *Identität und Differenz* (1957).

Maintenant: acceptant la racine grecque de l'onto-théologie, comment peut-on expliquer le fait que toute la tradition métaphysique soit constituée onto-théologiquement? Selon Heidegger, l'explication est simple: le christianisme aurait repris

³⁶ Cf. *Métaphysique*, 1026a et 1064b.

³⁷ Dans son article très long, „Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”, Natorp avait soutenu que l'oeuvre d'Aristote est constitué de deux recherches différentes et irréconciliables entre elles, la recherche sur la substance sensible, exposée dans le livre ZHΘ, et la recherche sur la substance supra-sensible, exposée dans les livres MNA: pour les unifier, selon Natorp, Aristote aurait conçu l'idée d'une science de l'être en tant qu'être et aurait écrit, comme introduction à celle-ci, les livres ABΓ. Cf. Berti, *op. cit.*, pp. 72-74.

toute la problématique de la philosophie grecque. Ainsi entre l'onto-théologia dans la doctrine chrétienne³⁸.

Pourtant, deux choses est ici à signaler:

- s'il y a „reprise” de quelque chose du monde grec dans le christianisme, celle-là ne concerne point la problématique, mais les concepts. Mais ceux-ci sont utilisés, par les Pères de l'Eglise des premiers huit siècles chrétiens, dans une toute autre dimension. En effet, il s'agit pour eux d'une problématique *sotériologique*, et non plus *philosophique*. Les anciens termes grecs sont mis à signifier des réalités auxquelles ils ne faisaient pas référence dans le monde grec (exemple: *homooousios*, *prosopon*, *hypostasis* etc.). Au-delà de l'apparente „reprise” des termes grecs, se trouve une véritable „interpretatio” en clé théologique (i.e. sotériologique) qui ne doit pas induire en erreur.

- Les Pères Grecs ont ouvertement méprisé Aristote, le considérant „le père de hérésie”³⁹. Parler d'une «influence d'Aristote» sur la manière de sentir et de faire de la théologie des Pères, cela relève, sinon de la méconnaissance, au moins de l'ignorance voulue. Aristote sera introduit avec grande pompe dans la théologie dogmatique uniquement au XIII-ème siècle par Thomas d'Aquin, cinq après la mort du dernier grand père de la période patristique grecque (Jean Damascène).

§2. Dieu, entre „l'onto-théologie chrétienne” et la causa sui

Une „onto-théologie chrétienne” se fonderait sur l'identification de Dieu et de l'Être. Une soit-disante „théologie véritablement chrétienne” ne devrait pas consentir à cette identification brutale, à en croire Heidegger: „Si j'avais à écrire une théologie, je n'emprunterais jamais le mot « être »... ce fut une grave erreur de la pensée occidentale de prendre l'Être pour Dieu, erreur qui s'est

³⁸ „L'impérialisme politique de Rome et la christianisme de l'Eglise romaine ont déterminé ensemble, dans une fusion singulière, l'origine d'une structure fondamentale de l'expérience de la réalité qui marquera le Moyen-âge jusqu'au temps modernes”: Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 331. Remarque incroyablement imprudente de la part de Heidegger, pour au moins deux raisons: a) comment une structure *fondamentale* peut-elle avoir une origine *historique*? b) et même s'il en est ainsi, pourquoi cette origine historique ne descend-elle que jusqu'au Moyen-âge, dans un oubli plus que scandaleux de la patristique? Il est évident que le Moyen-âge de Heidegger n'est que le Moyen-âge occidental, latin („L'impérialisme politique *de Rome* et la christianisme de l'Eglise romaine”) et qu'il ne commence que vers 1100-1200, avec l'introduction d'Aristote en Occident. L'interprétation de Heidegger est ici visiblement souffrante.

³⁹ Cf. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, V, 66, 4, *apud* J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 87, article „Aristotélisme chrétien”.

glissée jusque dans la Bible⁴⁰. Est-ce vrai? Peut-on parler d'„erreur”?

Frédéric Fédier considère que le Dieu de la Révélation a été pensé initialement en Occident par l'intermédiaire des traductions latines du concept aristotélicien de l'être. Mais, à mon avis, c'est saint Augustin qui a un rôle plus important dans l'identification entre l'Être et Dieu⁴¹. Dans l'interprétation du passage de *l'Exode* 3,14, (*Ego sum qui sum*), Augustin identifie ce „nom” de Dieu avec l'Être⁴². Mais ce nom renvoie au principe d'identité sur lequel repose l'Être de Parménide. Pourtant, en dépit de cette interprétation, il n'y a pas eu un „problème de l'être” jusqu'au Moyen-Age du XIII-ème siècle, à en croire Alain de Libera⁴³. C'est seulement avec Avicenne que ce problème fait son entrée en Occident⁴⁴, mais une chose doit être tout de suite précisée: *Avicenne ne considère pas Dieu comme objet de la métaphysique*; celle-ci a son véritable objet - l'être en tant qu'être. Dans la lignée d'Avicenne se placeront Scot et Suarez, pour lesquels la métaphysique est une science de l'être en tant qu'être, dans son indifférence à tout étant régionalement déterminé (*Dieu y inclus*).

Une autre lignée peut être déterminée: celle qui part de Gilles de Rome, pour lequel „Dieu est le véritable sujet de la métaphysique”⁴⁵. C'est l'orientation proprement-dite onto-théologique. Gilson va reprendre cette problématique sous le syntagme de „la métaphysique de l'Exode”: „S'il n'y a pas de métaphysique dans l'Exode, il y a une métaphysique de l'Exode, et on la voit se constituer de bonne heure chez les Pères de l'Eglise”⁴⁶. Cette métaphysique identifie Dieu à l'Être: „il n'y qu'un Dieu, et ce Dieu est l'Être”⁴⁷.

Cependant, contrairement à ce que pense Gilson, ce ne sont pas les chrétiens qui identifient Dieu à l'Être: C.-J. de Voegel⁴⁸ et Pierre Hadot⁴⁹ soutiennent que cette identification est plutôt grecque, avant d'être chrétienne.

⁴⁰ Cf. Réponse de Heidegger à un étudiant, rapporté par R. Savioz, in *Revue de théologie et philosophie*, 1951, p. 300.

⁴¹ Cf. *Dieu et l'être. Exégèses de l'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris, 1978.

⁴² Cf. *De trinitate*, V, 2 et LXXXIII, 17.

⁴³ Cf. *La philosophie médiévale*, Paris, 1989, p. 70.

⁴⁴ Cf. Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen-âge*, Paris, 1958, p. 70 et *passim*.

⁴⁵ Cf. *Question métaphysiques*, I, 5, *apud* Courtine, *op.cit.*, p. 154 sq.

⁴⁶ Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, p. 50.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁸ Cf. „Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne”, in *Revue des sciences religieuses*, 35/1961, pp. 337-355.

⁴⁹ Cf. *Porphyre et Victorinus*, tome I, Etudes Augustiniennes, Paris, 1968

Je pense que l'opinion de Voegel et de Hadot, abondamment soutenue par des citations de Plutarque et de Porphyre, vient nuancer (pour ne pas oser le mot «contredire») la thèse de la métaphysique de l'Exode, et, implicitement, l'idée d'une tradition onto-théologique «chrétienne».

Maintenant: même si on accepte qu'il y a une tradition onto-théologique chrétienne, il est connu que Dieu n'entre de plein droit dans la métaphysique qu'avec Descartes, qui l'identifie avec la *causa sui*⁵⁰. Manifestement, Heidegger accepte cette interprétation: „L'être de l'étant au sens de fond ne peut être fondamentalement représenté que comme *causa sui*. Par là est nommé le concept métaphysique de Dieu”⁵¹. Tout comme Nietzsche, Heidegger considère qu'on ne saurait prier ce Dieu de la métaphysique qui se nomme aussi *causa sui*: il fait ainsi une constatation, celle d'une absence: „Je ne nie pas Dieu. Je décris son absence. Ma philosophie est une manière de rester ouverte à l'accueil de Dieu”⁵².

Or, je pense que la direction onto-théologique inaugurée par Descartes par son concept de *causa sui*⁵³ et qui trouve sa fin chez Nietzsche (par son cri: „Gott ist tot!”) n'est pas la seule qui traverse l'histoire de la métaphysique moderne. Par exemple, la pensée de Dieu propre à Pascal mène dans une toute autre direction. Pascal reconnaît dans Descartes la présence d'une structure métaphysique (*i.e.* onto-théologique) et met un ouvrage, consciemment, un dispositif de dépassement de celle-ci, comme le prouve magistralement J.-L. Marion, dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Ainsi, il est évident que Pascal ne peut pas se ranger au rang des penseurs marginaux („simples penseurs religieux”), comme le fait injustement Heidegger. Or, Pascal (pour ne pas parler de Kierkegaard, l'opposant de Hegel) prouve qu'il y a, même après Descartes, une véritable théologie chrétienne, qui ne succombe pas à l'orientation onto-théologique et que cette orientation ne peut pas être attribuée à toute la théologie occidentale. „L'idôle de l'onto-théologie... ferme-t-elle l'accès à l'icône de Dieu invisible?”, se demande J.-L. Marion. Pascal fournit la réponse négative et, en même temps, l'exemple qui contredit Heidegger sur un point précis: le vrai Dieu ne peut pas

⁵⁰ Cf. *Meditationes de prima philosophia*, Réponses I et IV. Cf. aussi Th. Gontier, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005; Cf. Vincent Carraud, *Causa sive ration*, Paris, PUF, 2002; Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp. 427-444.

⁵¹ Cf. Heidegger, „Identité et différence”, in *Questions I et II*, p. 294 sq.

⁵² Voir Kearney, *op.cit.*, p. 158.

⁵³ J.-L. Marion remarque, à juste titre, que toute la théologie médiévale a refusé ce nom à Dieu et, ainsi, a échappé du même coup au schéma de l'onto-théologie. *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1992 pp. 181-182.

être tenu dans le cadre trop étroit de l'onto-théologie⁵⁴. S'il y a mort de Dieu, c'est de ce Dieu *déjà* mort de Descartes (qui se dit *causa sui*), et non pas „le Dieu vivant d'Isaac, Abraham et Jacob”.

III. Conclusions

J'ai essayé de montrer que toute la métaphysique n'est pas constituée onto-théologiquement. Je crois avoir signalé bon nombre d'exemples qui contredisent le schéma heideggerien, qui, pour être entièrement correct, devrait s'appliquer à chaque penseur, à chaque système, à chaque époque. Or, il me semble qu'il n'est pas ainsi.

Cependant, une autre question se dessine: peut-on penser l'onto-théologie comme décrivant *toute* la métaphysique et, en même temps, ignorer de vastes territoires de la métaphysique européenne?

Pour répondre, il faut faire une précision plutôt *historique*: il me semble que la relation de Heidegger avec la tradition sont plus sinueuses qu'elles laissent paraître. Je m'explique: si on regarde la bibliographie heideggerienne, on est surpris de voir qu'en dehors de son article célèbre consacré à la doctrine de Platon sur la vérité et quelques autres contributions, d'ailleurs, peu importantes au niveau de son oeuvre en entier, Heidegger n'accorde presque rien au (néo)platonisme⁵⁵.

Sa façon de procéder est tout autre: il part uniquement d'Aristote pour s'arrêter, dans son interprétation de l'histoire de la philosophie comme onto-théologie, à Hegel. Peut-être, parce que la voie ouverte par Platon mène ailleurs. Il paraît que le philosophe allemand, essayant de soustraire à l'oubli l'Être, a délibérément oublié l'Un (le Bien) des néoplatoniciens⁵⁶, pour ne plus parler de la

⁵⁴ Autre deux exemples que contredit le cadre de l'onto-théologie: Schelling, voir en cet sens J.-F. Courtine, „La critique de Schelling de l'onto-théologie” in *La question de dieu selon Aristote et Hegel*, éd. cit., pp. 217-257; Spinoza, Cf. en cet sens J.-M. Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, p.35: „...le Dieu de Spinoza n'est cependant ni le Dieu de la Révélation, ni celui de l'onto-théologie”; en effet, cette structure onto-théologique est très bien illustrée dans scolastique par Gilles de Rome et dans modernité par Hegel.

⁵⁵ „Dans sa construction philosophico-historique du développement de la pensée «métaphysique», il n'accorde au néoplatonisme absolument aucun rôle déterminant dans cette histoire”, dit W. Beirwaltes, *Platonisme et idéalisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 216.

⁵⁶ J.-F. Courtine remarque, à juste titre, la déficience du concept heideggerien d'onto-théologie: „Elargir le concept métaphysique au-delà de l'onto-théologie, cela pourrait donc signifier correctement: élaborer à nouveaux frais, un concept assez vaste et différencié pour y intégrer des auteurs qui, dans la tradition néoplatonicienne notamment, se sont attachés, à penser l'Un au-delà de l'Être, l'altérité comme telle (*alteritas, non aliud*), à penser l'Être lui-même dans sa verbalité (*τὸ εἶναι καθ'αυτὸν*, disait l'anonyme de Turin, ou l'Un *πρὸτον τι*, comme le disait Plotin)”; Cf. *La métaphysique...*, éd. cit., p. 157.

filière arabe des textes aristotéliens- filière incontournable, selon Alain de Libera, pour quiconque veut entreprendre la reconstruction de l'histoire de la métaphysique occidentale.

Analysons maintenant la charnière du discours heideggerien (et c'est ici notre propos strictement *critique*): le philosophe allemand dit que la métaphysique maintient la différence entre l'être et l'étant, sans jamais penser la différence comme telle. Est-ce vrai? Il me semble que non, puis la distinction entre l'ὄν et l'εἶναι, entre l'ens et l'esse est à retrouver, respectivement, chez Porphyre et chez Boèce⁵⁷. Le rapport entre les deux termes requiert toujours un liant, un procédé spécifique de relation: il s'agit dont il reconnaît le rôle déterminant: „L'analogie fait partie intégrante de la métaphysique”⁵⁸. Mais contre l'analogie Heidegger dresse une reproche terrible, à son avis: l'anthropomorphisme. „Ce n'est pas Dieu qui est rabaissé au niveau de l'homme, mais à l'inverse l'homme est expérimenté en ce qui le conduit et l'expose au-delà de lui même car l'extrême limite de l'*analogia entis*, l'anthropomorphisme, fait surgir l'homme dans son énigme en le délogeant de son site anthropocentrique”⁵⁹, remarque avec pertinence Jean-Marie Vaysse interprétant Heidegger. Un autre auteur, Jacques Taminiaux, considère que Heidegger ne se borne pas à reprendre quelques citations des auteurs médiévaux, il en reprend même des procédés: „en dépit de son athéisme affiché, cette analytique ne partage-t-elle pas avec les médiévaux une certaine thématique de l'*analogia entis* puisque le *Dasein* y occupe la place de Dieu dans les spéculations médiévale: son essence est d'exister et c'est par rapport à lui que s'éclaire par dérivation le mode d'être de la nature inanimée et du vivant?”⁶⁰.

Même si on reste à ce niveau du discours, où il est question de métaphysique médiévale et on doit quand même signaler que le Moyen-Age a connu aussi un courant opposé à l' *analogia entis*: il

⁵⁷ Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Tome I, *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1968

⁵⁸ Cf. Heidegger, *Schelling...*, pp. 280 - 281, et pp. 320 - 331. Il reprend ainsi le dire de Cajetan, *De nominum analogia* : «la connaissance le l'analogie est à ce point nécessaire qu'on ne peut sans elle aborder la métaphysique» . Sur le rôle de l'analogie, Heidegger s'exprime aussi dans: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 80-84, 162-163, 229. Cf. aussi, J.-F. Courtine, „Différence ontologique et analogie de l'être” et „La critique heideggerienne de l'*analogia entis*”, in *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003, pp. 191 - 211 et pp. 213 - 239.

⁵⁹ Cf. *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, p. 30.

⁶⁰ Cf. „Les deux maîtres de la phénoménologie face à la métaphysique”, in *La métaphysique...*, *op. cit.*, pp. 129 - 136.

s'agit de l'univocité, professée par Duns Scot et *alii*. Si, comme le croit Heidegger, la métaphysique est à voir comme onto-théologie et que cette onto-théologie requiert, en tant que partie *sine qua non*, l'*analogia entis*, alors l'orientation univoque ouverte par Scot se retrouve en dehors de l'histoire de la métaphysique, chose on ne peut plus absurde.

Pour un médiéval qui adhère à l'analogie de l'être (saint Thomas par exemple), il y a convertibilité de l'Être et de Dieu. Mais cette convertibilité implique toujours le primat de l'Être. Deux remarques s'imposent ici avec force:

- à l'intérieur du champ du *divin* (τὸ θεῖον), *Dieu* (ὁ Θεός) n'a pas de référent strict, en d'autres mots, n'a pas de figure. Pour mieux le connaître, on doit le nommer par un nom qui lui est *parfaitement synonyme* (l'Être, ou l'Être suprême).

- mais cette synonymie est-elle, en réalité, *parfaite*? Pour saint Thomas et Heidegger, oui. Dieu peut et doit être nommé, en toute légitimité, Être.

Mais il ne faut pas non plus oublier que ce le Dieu chrétien a une manière particulière de se donner et de se nommer soi-même: son nom le plus propre nous est livré par Celui qui est, nous lisons dans *Colosiens* 1, 15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀπατόν, c'est-à-dire le Christ.

Le nom le plus propre de Dieu est le Christ, non pas l'Être.

Et dans cette dimension, nous voyons se dessiner l'objection la plus forte contre l'interprétation de Heidegger: pour reprendre un concept de Jean-Luc Marion, sa manière de reconstruire l'histoire de la métaphysique comme onto-théologie est *idôlatre*, dans le sens qu'il forge un concept qui occulte une dimension impossible à saisir par le concept.

Je pourrais résumer donc les conclusions de la sorte:

Premièrement: si la dimension onto-théologique de la métaphysique ne peut pas être contesté, il faut pourtant nuancer la thèse: toute la métaphysique n'est pas onto-théologique.

Deuxièmement: la métaphysique ne peut, à juste titre, s'emparer de la théologie chrétienne, en d'autres mots, la théologie n'est pas un appendice de l'histoire onto-théologique de la métaphysique.

Troisièmement: s'il y a quand même à déceler une présence onto-théologique (une convertibilité de l'Être et de Dieu) dans le christianisme, ce serait uniquement dans la théologie d'une certaine facture: celle constituée à l'aide des instruments aristotéliens (la théologie thomiste et celle de ses successeurs).

Quatrièmement: cette théologie latine n'épuise pas l'entière théologie chrétienne. Je pense à la patristique grecque, à laquelle les catégories heideggeriennes ne peuvent pas être appliquées.

En dernier lieu, il faut constater que l'interprétation soit disant métaphysique de la théologie que livre Heidegger ne rencontre pas (elle fuit?) la figure du Christ. Je crois que cet un aspect qui dit beaucoup sur le pertinence de sa compréhension du christianisme. Car, il faut le reconnaître, tout effort de compréhension doit rencontrer, en fin de compte, (je laisse de côté le point de départ...) le Christ. Pareille absence ne peut qu'étonner et ouvrir une dernière question: comment serait l'histoire de la métaphysique écrite dans la perspective d'une théologie qui, à la place de la convertibilité de l'Être et de Dieu (saint Thomas), poserait la figure icônique du Christ?

Psihologie, educație, viață socială

Problematica copiilor rămași acasă prin plecarea părinților la muncă în străinătate. Aspecte legislative și psihosociale

Cătălin Luca*

The issue of children left home alone by their parents gone to work abroad is a negative consequence of the labor migration. This issue can be analyzed from juridical, psychological, and social perspectives. According to the current Romanian Law a large part of these children can be considered as “abandoned” because the specific legislation compels only some of the parents to announce the community social services. From a psycho-social point of view these children are neglected with regards to their emotional, medical, and educational state, are vulnerable to labor exploitation (especially in the rural areas), to school drop out, and to delinquency. The psycho-social counseling can be a solution to diminishing the negative consequences the children may have as result of their parents going to work abroad.

Migrația prin muncă și consecințele acesteia.

Definită ca un fenomen care presupune deplasarea unor persoane dintr-o arie teritorială în alta, deplasare determinată de factori economici, sociali, politici sau naturali¹, migrația a înregistrat o creștere constantă în România ultimilor ani².

Soluția găsită de unele familii de români pentru creșterea calității vieții constă în plecarea unor membri ai acestor familii către piețele muncii din alte țări europene (Italia, Spania, Portugalia, Israel etc.) și subzistența întregii familii rămase în țară din sursele câștigate de către persoanele plecate la muncă. Muncile efectuate de bărbați sunt de cele mai multe ori în construcții și agricultură, iar

* Cătălin Luca este specialist în psihologie judiciară, probațiune și abuz asupra copilului.

¹ *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, 1998, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Ediția a II-a, Univers Enciclopedic, București.

² <http://www.iccv.ro/romana/revista/rcalvit/pdf/cv2004.3-4.a08.pdf> accesat la 26 ianuarie 2008

femeile îngrijesc copii, bătrâni sau adimistrează gospodăriile persoanelor pentru care lucrează.

Forma cea mai frecventă de migrație temporară în străinătate pentru muncă este cea fără forme legale. Aceasta, deși recunoscută și la nivel oficial, nu poate fi surprinsă din punct de vedere statistic de nici una din instituțiile statului, având în vedere că persoanele care pleacă fără contracte din România părăsesc țara ca turiști³.

Părinții care se hotărăsc să plece la muncă în străinătate formează familii tinere (au vârsta cuprinsă între 25 și 45 de ani) cu doi sau trei copii, în general organizate, provenind atât din mediul rural cât și urban. Dorința unui câștig considerabil îi face pe părinți să treacă în plan secund copiii, astfel că, familii unite, organizate, în care fiecare își îndeplinea în mod corespunzător rolul, ajung să devină familii dezorganizate, destrămate⁴. Studiile arată⁵ că aproximativ 800.000 de copii, dintr-un total de 5 milioane cât există în România, au fost într-o anumită măsură afectați de migrația părinților. Această privare a copiilor de prezența părinților din preajma lor produce schimbări în viața emoțională și socială a acestora.

Protecția copilului a cărui părinți sunt plecați la muncă în străinătate prin legi speciale.

Sub presiunea eforturilor de aderare a României la Uniunea Europeană și confruntate cu acest fenomen, autoritățile românești, respectiv Agenția Națională de Protecție a Copilului⁶, emit Ordinul 219/15 iunie 2006⁷ prin care stabilește instituțiile cu atribuții de identificare a cazurilor de copii lipsiți de îngrijirea părinților pe perioada în care aceștia se află la muncă în străinătate.

Instituțiile cu aceste atribuții, așa cum se găsesc în ordinul menționat, sunt:

³ *Analiză la nivel național asupra fenomenului copiilor rămași singuri acasă prin plecarea părinților la muncă în străinătate*, UNICEF România și Asociația Alternative Sociale, nepublicat, 2007

⁴ Asociația Alternative Sociale, *Singur Acasă – studiu efectuat în zona Iași asupra copiilor separați de unul sau ambii părinți prin plecarea acestora la muncă în străinătate*, Iași, 2006. p. 29.

⁵ UNICEF România și Asociația Alternative Sociale, *Analiză la nivel național asupra fenomenului copiilor rămași singuri acasă prin plecarea părinților la muncă în străinătate*, 2007, nepublicat.

⁶ www.copii.ro

⁷ Ordinul nr. 219 din 15 iunie 2006 privind activitățile de identificare, intervenție și monitorizare a copiilor care sunt lipsiți de îngrijirea părinților pe perioada în care aceștia se află la muncă în străinătate, publicat în M. Of. nr. 544 din 23 iunie 2006.

- serviciile publice de asistență socială de la nivelul municipiilor și orașelor, denumite SPAS;
- persoanele cu atribuții de asistență socială din aparatul propriu al consiliilor locale comunale;
- direcțiile generale de asistență socială și protecția copilului de la nivelul sectoarelor municipiului București.

Termenul de identificare a copiilor lipsiți de îngrijirea părinților pe perioada în care aceștia se află la muncă în străinătate, la nivelul fiecărui oraș, sector din municipiul București și comună este de trei luni de la data publicării ordinului, adică la data de 23 septembrie 2006 fiecare dintre aceste instituții ar fi trebuit să aibă o evidență precisă asupra numărului de copii din comunitatea unde există aceste instituții.

Aliniatul 2 al aceluiași articol precizează că identificarea de către persoanele desemnate din instituțiile menționate se va face permanent pentru toate cazurile de copii din comunitate în care activează a căror părinți se află la muncă în străinătate.

Articolul 2 clarifică care dintre copiii a căror părinți se află la muncă în străinătate vor fi identificați stabilind o serie de criterii și anume:

- copilul lipsit de îngrijirea ambilor părinți în situația în care aceștia sunt plecați la muncă în străinătate;
- copilul aflat în îngrijirea unui singur părinte, în cazul familiilor monoparentale,
- copilului al cărui părinte prin hotărâre judecătorească, are obligația creșterii și educării acestuia.

Atribuțiile instituțiilor enumerate mai sus sunt stabilite în următoarele articole: art.3; art. 4. alin. 1, 2; art. 5; art. 6; art.7, alin.1 și 2; art.8; art.9; art.10 și art. 11 ale Ordinului 219 din 15 iunie 2006 astfel:

- vor întocmi un raport de evaluare inițială (REI) pentru fiecare copil identificat în una din situațiile prevăzute la art.1;
- în situația în care din REI rezultă faptul că acel copil se află în situații de risc se întocmește planul de servicii în vederea prevenirii separării copilului de familia sa;
- planul de servicii întocmit de asistentul social sau persoana cu atribuții de asistență socială va conține obligatoriu modalitățile de menținere a relațiilor personale ale copilului cu părinții, precum și tipul de consiliere psihologică de care va beneficia copilul;

- în situația în care REI recomandă consilierea familiei/persoanei la care se află copilul în întreținere și îngrijire și oferirea de servicii de suport, la propunerea asistentului social sau a persoanei cu atribuții de asistență socială care a instrumentat cazul, în planul de servicii se va decide serviciile de suport pe care comunitatea le poate oferi;
- în situația în care SPAS și persoanele cu atribuții de asistență socială din aparatul propriu al consiliilor locale comunale din unitatea administrativ-teritorială unde se află copilul apreciază că există motive temeinice de natură să primejduiască dezvoltarea fizică, psihică, intelectuală sau morală a copilului lipsit de îngrijirea părinților pe perioada în care aceștia sunt la muncă în străinătate, vor sesiza imediat direcția generală de asistență socială și protecția copilului (DGASPC) din județul respectiv cu privire la identificarea cazului, în vederea instituirii unei măsuri de protecție specială a copilului;
- au obligația reevaluării situației la fiecare trei luni a copiilor lipsiți de îngrijirea părinților pe perioada în care sunt plecați la muncă în străinătate și pentru care au fost întocmite REI;
- până la data de 15 ale lunii care urmează după încheierea unui semestru, SPAS, respectiv persoana cu atribuții de asistență socială din aparatul propriu al consiliilor locale comunale, va transmite direcției generale de asistență socială și protecția copilului de la nivelul județului situația centralizată pe plan local a cazurilor de copii cu părinți plecați la muncă în străinătate cât și situația copiilor a căror părinți notifică instituțiile enumerate intenția de a pleca la muncă în străinătate. Modelul de raportare este prevăzut în anexa nr.1 a ordinului menționat.
- au obligația asigurării unor acțiuni de informare la nivelul comunității în ceea ce privește posibilitățile legale de care pot dispune părinții care pleacă la muncă în străinătate, în vederea asigurării protecției fizice și juridice a copiilor care urmează să rămână în țară;
- au obligația de a primi notificări (declarații) după modelul din anexa 2 , de la cetățenii români care au copii minori în îngrijire și doresc obținerea unui contract de muncă în străinătate în care este

nominalizată persoana în întreținerea și grija căreia vor rămâne copii;

- SPAS/primăria de domiciliu are obligația emiterii unei dovezi după modelul din Anexa III a ordinului menționat, pentru cetățenii români care au copii minori în îngrijire, doresc să obțină un contract de muncă în străinătate și au notificat instituția.

Obligațiile părinților cetățeni români care au copii în îngrijire și care sunt sau intenționează să plece la muncă în străinătate:

- să colaboreze cu asistentul social sau cu persoana cu atribuții de asistență socială care instrumentează cazul copilului în vederea prevenirii separării copilului de familie;
- să notifice în funcție de domiciliu SPAS, persoanele cu atribuții de asistență socială din aparatul propriu al consiliilor locale comunale, direcțiile generale de asistență socială și protecția copilului de la nivelul sectoarelor municipiului București, intenția de a pleca la muncă în străinătate, precum și să nominalizeze persoana în îngrijirea și întreținerea căreia vor rămâne copii;
- să se informeze la SPAS sau, după caz, persoanele cu atribuții de asistență socială din aparatul propriu al consiliilor locale comunale, direcțiile generale de asistență socială și protecția copilului de la nivelul sectoarelor municipiului București cu privire la posibilitățile legale de care dispun în vederea asigurării protecției fizice și juridice a copiilor care urmează să rămână în țară;
- în situația solicitării de locuri de muncă în străinătate au obligația prezentării la agenții de ocupare a forței de muncă a unei dovezi emise de SPAS/primăria de domiciliu prin care se arată că au notificat instituția.
- În toate acțiunile în ce privesc protecția copiilor lipsiți de îngrijirea
- părinților pe perioada în care aceștia se află la muncă în străinătate ar trebui să fie întreprinse în lumina articolului 6 din Legea 272/2004 care prevede principiile privind respectarea și garantarea drepturilor copilului coroborate cu articolele 152 și 159 din Codul Familiei.

Neglijare – situația copiilor a căror părinți sunt plecați la muncă în străinătate.

Studiile⁸ realizate asupra copiilor ai căror părinți sunt plecați la muncă în străinătate arată că în cazul copiilor lăsați singuri acasă, lipsa părinților pe perioade îndelungate de timp poate avea efecte negative semnificative asupra dezvoltării acestora.

Absența unuia sau a ambilor părinți poate fi asociată cu o serie de probleme sau cu neasigurarea unor nevoi de bază ale copiilor. Altfel spus, copiii ai căror părinți se află la muncă în străinătate și care nu sunt lăsați în îngrijirea unui adult care să răspundă nevoilor de creștere și dezvoltare ale acestora sunt copii neglijăți⁹.

Formele de neglijare cel mai des întâlnite în rândul acestor copii sunt:

- neglijarea alimentară (privarea de hrană, absența unor sau mai multor categorii de alimente esențiale creșterii, mese neregulate etc.);
- neglijarea vestimentară (copilul este îmbrăcat cu haine nepotrivite pentru anotimpul în care se află, haine care îi sunt prea mici sau prea mari, haine murdare);
- neglijarea medicală (absența îngrijirilor medicale necesare în situația apariției unor afecțiuni, omiterea vaccinărilor și a vizitelor de control, neaplicarea tratamentelor medicamentoase prescrise de către medic etc.);
- neglijarea educației (sub-stimulare intelectuală, instabilitatea sistemului de pedepse și recompense, lipsa modelului de învățare a limbajului, a curățeniei, lipsa de urmărire și supraveghere ca școlar etc.);
- neglijare afectivă (lipsa atenției, a contactelor fizice, a semnelor de afecțiune și a cuvintelor de apreciere).

Neglijarea copilului atrage asupra acestuia consecințe negative atât în plan social, cât și emoțional. Astfel, un copil neglijat poate manifesta o atitudine de indiferență sau timiditate față de lucruri, situații sau persoane care în mod obișnuit i-ar stârni curiozitatea, interesul și implicarea¹⁰. Mai poate prezenta tulburări ale stimei de

⁸Studiul *Situația copiilor rămași fără îngrijire părintească în urma migrației*, UNICEF Moldova și CIDDC, Republica Moldova, 2006.

⁹ Neglijarea copilului este definită în Legea 272/2004 ca fiind *omisiunea voluntară sau involuntară a unei persoane care are responsabilitatea creșterii, îngrijirii și educării copilului de a lua orice măsură subordonată acestei responsabilități, fapt care pune în pericol viața, dezvoltarea psihică, mentală, spirituală, morală sau socială, integritatea corporală, sănătatea fizică sau psihică a copilului*.

¹⁰ *Ghid de bune practici pentru prevenirea abuzului asupra copilului*, Organizația Salvați Copiii, reeditat de Asociația Alternative Sociale, Iași, 2005. p. 70.

sine manifestate fie prin supraapreciere, fie prin subapreciere, nu are aspirații pe termen lung (nu se poate proiecta în viitor) sau are aspirații nerealiste¹¹.

Totuși, anumite studii¹² au identificat și aspecte pozitive legate de bunăstarea materială a copiilor (îmbunătățirea condițiilor de locuire, telefon mobil, computer etc.). De asemenea, 34% dintre copiii cu ambii părinți migranți au călătorit în străinătate, spre deosebire de doar 14% dintre copiii de non-migranți, iar 20% dintre copiii cu ambii părinți plecați și-au petrecut vacanța de vară din 2006 în străinătate la părinții lor¹³.

Reacția de adaptare¹⁴ – manifestare clinică

Dificultatea de adaptare la noua situație, și anume la situația în care grija, sprijinul și afecțiunea părintească nu mai sunt prezente sub nici o formă concretă și imediată, face ca copilul să se confrunte cu o nouă situație și anume cu situația de neglijare acută. Confruntat cu această nouă situație de neglijare generală și acută, psihismul copilului manifestă o reacție normală la un eveniment de viață anormal ce constă în abandonul lui prin plecarea părinților la muncă în străinătate, adică încearcă să se adapteze noii situații stresante de viață. Reacția de adaptare reprezintă manifestarea clinică presupusă a fi consecutivă evenimentului de viață dat de plecarea părinților și factorilor de risc din proximitatea copilului.

Simptomele manifestate de copilul care încearcă să se adapteze acestei situații sunt variate (anxietate, tulburări de somn, instabilitate, scăderea performanței sau eșec școlar, manifestări depresive, tulburări de comportament: furt, fugă...)¹⁵.

Experiența de lucru cu copiii singuri acasă¹⁶ precum și teoriile psihologice ale dezvoltării arată că pe fondul acestor forme de

¹¹ Francois Lelord, Christophe Andre, *Cum să te iubești pe tine pentru a te înțelege mai bine cu ceilalți*, Editura Trei, București, 2003, p.86.

¹² Studiul *Efectele migrației: copiii rămași acasă*, Fundația Soros România, 2007, pp. 25-29.

¹³ *Idem*, p. 26

¹⁴ Este definită în DSM IV ca o stare suferință și de perturbare emoțională care tulbură în mod obișnuit funcționarea și performanțele sociale, apărând în cursul unei perioade de adaptare la o schimbare existențială importantă sau la un eveniment stresant.

¹⁵ Daniel Marcelli, *Tratat de psihopatologia copilului*, Editura Fundației Generația, 2003, p.450.

¹⁶ Din anul 2006 în cadrul Asociației Alternative Sociale există servicii directe de asistență socială și psihologică pentru copiii ai căror părinți sunt plecați la muncă în străinătate. Până în luna decembrie 2007 au primit servicii de asistență socială și psihologică peste 300 de copii.

neglijare, copiii cu părinții plecați la muncă în străinătate pot dezvolta următoarele manifestări psiho-comportamentale¹⁷:

1. Deteriorarea conduitei școlare (scăderea performanțelor școlare, absenteism, risc de abandon școlar, conflicte cu profesorii și colegii), pe fondul lipsei autorității părinților și ca o consecință a lipsei de aspirații pe termen lung.
2. Sentimente de abandon, de nesiguranță, tristețe, anxietate, stări depresive, toate ca urmare a dorului de părinți, a nevoii de afecțiune părintească, de apreciere din partea părinților și a unor distorsiuni cognitive.
3. Atitudine de indiferență, încăpățănare care poate merge uneori până la comportament agresiv ca rezultat al frustrării și al nevoii de atenție. În momentele dificile cu care se confruntă, copilul interpretează absența părinților ca o manifestare a indiferenței acestora față de el și de nevoile lui.
4. Tulburări de atenție (scăderea capacității de concentrare pentru realizarea sarcinilor și „evadarea din realitate”), obiectul principal al gândurilor copiilor sunt părinții plecați, situația lor, momentele când vor comunica cu ei, când vor primi pachete etc.
5. Absența aspirațiilor pe termen lung (nu se pot proiecta în viitor) sau prezența aspirațiilor nerealiste determinate de distorsiuni cognitive de genul: „Ca să ai bani nu trebuie să înveți carte”, „Când o să cresc mare o să plec și eu să muncesc în străinătate și pentru asta nu trebuie să ai carte” etc. Apariția și dezvoltarea acestei atitudini negative față de educație este favorizată în special față de modelele oferite de acei părinți care, deși absolvenți de studii superioare, în străinătate efectuează munci necalificate.
6. Tulburări ale stimei de sine: supraapreciere față de alți copii care nu au la fel de mulți bani sau aceeași vestimentație, accesorii pe care ei le primesc din străinătate, sau subapreciere în relație cu egalii lor ai căror părinți sunt prezenți la evenimente importante din viața lor (sărbători, serbări școlare, aniversări, ședințe cu părinții etc.).
7. Toleranța la frustrare de nivel prea scăzut sau, dimpotrivă, prea ridicat în directă relație cu capacitatea de adaptare a copilului, cu mecanismele de apărare ale acestuia.

¹⁷ Cătălin Luca și Alexandru-Stelian Gulei (coordonatori), *Metodologie-asistență socială, psihologică și juridică a copiilor rămași singuri acasă ca urmare a plecării părinților la muncă în străinătate*, Asociația Alternative Sociale, Editura Terra Nostra, Iași, 2007.

8. Lipsă de motivație, stări de apatie (indiferență față de ceea ce se întâmplă în jur), oboseală (lipsă de energie, de voință pentru a depune eforturi cognitive la școală, de a se implica în activități variate de timp liber specifice vârstei), fie pe fondul tristeții, al stărilor depresive, fie determinată de supraîncărcarea cu sarcini specifice adulților.

9. Dificultăți de adaptare. După plecarea părinților copiii traversează o perioadă de adaptare la noua situație, la schimbările apărute în viața lor. În lipsa unei pregătiri adecvate a copiilor din partea părinților sau a unei consilieri psihologice, copiii pot dezvolta în această perioadă de adaptare reacție acută la stres sau reacție de adaptare.

10. Comportamente delincvente (aderarea la grupului delincvente, comportament agresiv, abuz de substanțe, implicarea în comiterea de infracțiuni, frecventarea de localuri, săli de jocuri etc.), este o modalitate de a suplini nevoile de apreciere, de atenție și afecțiune nesatisfăcute.

11. Conduite sinucigașe. În anii 2006-2007 s-au înregistrat câteva cazuri de suicid¹⁸ în rândul copiilor ai căror părinți se aflau la muncă în străinătate. Din perspectivă psihopatologică aceste suiciduri se încadrează în tipologia de suicid reactiv exogen¹⁹. Acest tip de suicid este legat de factori și evenimente emoțional-afective cu caracter psihotraumatizant pentru individ, care apar ca reacții subite legate de circumstanțele conflictuale ale vieții cotidiene, cărora individul nu este pregătit să le facă față. Sinuciderea la copii și adolescenți impresionează în mod deosebit prin fragilitatea motivației, tanatofobia vârstei și lipsa conștiinței ireversibilității gestului. La aceste categorii de vârstă devine dificilă analiza motivației, suicidul fiind deseori prin excelență un act de imitație și opoziție față de un moment afectiv dificil. Alți factori determinanți ai suicidului²⁰ la copilul sub 10 ani, puberului sau adolescentului sunt: frica sau sentimentul de abandon, frica de pedeapsă, frica de eșec școlar, imposibilitatea de adaptare la un ritm nou și dificil de viață, tulburări de atașament datorate separării de mamă, care au creat sentimente de insecuritate și angoasă, istoric de frustrări

¹⁸ Mass-media românească a popularizat în această perioadă șapte cazuri de copii care s-au sinucis. În dovezile lăsate de acești copii (bilețele de adio), reieșea că motivul care se afla în centrul hotărârii de a-și curma viața a fost imposibilitatea de a mai suporta durerea afectivă creată de dorul de părinții plecați.

¹⁹ Calin Scripacru, *Suicidul*, Editura Sedcom Libris, Iași, 2007, p.98.

²⁰ *Idem*, p. 236.

afective precoce, situație de copil nedorit și abandon, discordanța dintre reprezentările subiective și cele externe oferite de mass-media, ce joacă un rol de imitație etc.

Riscuri la care copiii singuri acasă sunt expuși:

Supraîncărcare cu sarcini: preluarea responsabilităților de adult: gătit, menaj, spălatul hainelor, plata facturilor lunare, îngrijirea și creșterea fraților mai mici etc.

Vulnerabilitate la abuzuri fizice, psihice, sexuale, exploatare prin muncă, trafic de copii și prostituție²¹. Agresorii sexuali²², recrutorii sau traficanții de persoane, persoanele care exploatează copii prin muncă își aleg victimele din rândul copiilor neglijăți, nesupravegheați.

Insuficienta dezvoltare a abilităților de viață independentă necesare pentru a face față dificultăților viitoare ca adult: independența în luarea deciziilor, încrederea în forțele proprii, abilități de management al timpului și al banilor, controlul și exprimarea emoțiilor, relaționare și comunicare etc.

Însușirea deficitară a normelor etico-morale: în absența unui model familial funcțional, a unui mediu sigur și coerent, copiii singuri acasă pot internaliza modelul de neglijare afectivă din cadrul familiei de origine pentru a-l aplica ulterior la vârsta adultă.

Debut precoce al vieții sexuale: în special puberții și adolescenții vor căuta afecțiunea și aprecierea de care au nevoie nu numai în grupul de prieteni ci și în relațiile intime²³. Lipsa unei educații adecvate privind viața sexuală, lipsa supravegherii, supraaglomerarea cu sarcini în familie pot conduce la relații intime, fugă de acasă, chiar concubinaj, comportamente cu risc crescut pentru contractarea unor infecții cu transmitere sexuală sau chiar apariția de sarcini nedorite la vârste fragede.

Posibile teme de consiliere psihosocială pentru copiii ai căror părinți sunt plecați la muncă în străinătate:

Dorul de părinți

Copiii care au părinți plecați la muncă în străinătate suferă de dorul față de aceștia. Gradul în care copiii resimt această suferință este diferit în funcție de vârstă, nivel de înțelegere, vârsta la prima

²¹ Paulo Sérgio, Pinheiro, *World report on violence against women*, United Nation's Secretary-General's Study on Violence against Children, 2006, p. 12.

²² Anders Nyman, Borje Svensson, *Boys sexual abuse and treatment*, Radda Barnen, Sthockholm, 1995, pp.13-17.

²³ Studiul *Situația copiilor rămași fără îngrijire părintească în urma migrației*, UNICEF Moldova și CIDDC, Republica Moldova, 2006.

plecare a părintelui, legătura de atașament existentă între copil și părinte înainte de plecare, modalitățile de exprimare emoțională învățate și practicate etc²⁴.

Ca orice altă suferință, dorul de părinți trebuie alinat și copilul trebuie să învețe modalități de a identifica, controla și de a-i face față acestei suferințe. Consilierul trebuie să sprijine copilul în exprimarea emoțiilor pe care le trăiește, să îl ajute să găsească modalități adecvate de a diminua această suferință și mai ales să comunice ceea ce simte cu părinții săi. Copiii pot întâmpina dificultăți în recunoașterea trăirilor sale afective și mai ales în exprimarea adecvată a acestora. În consilierea copiilor singuri acasă, exercițiile de autocunoaștere, de exprimare emoțională, jocul de rol, invitarea la păstrarea unui jurnal pot fi tehnici utile care să îl ajute pe copil să comunice mai bine cu părinții lui.

Scrierea de scrisori, realizarea de felicitări, desene, colaje și transmiterea lor prin poștă părinților, realizarea de proiecte care să încurajeze comunicarea dintre copii și părinți (exemplu: „Prezintă orașul în care sunt plecați părinții tăi”), schimbul de fotografii și/sau filme reprezentând imagini din viața copiilor, dar și a părinților sunt câteva modalități alternative de comunicare și menținere a legăturii cu părinții pe care consilierul trebuie să le promoveze atât în lucrul cu copilul cât și în lucrul cu familia acestuia.

Consilierul trebuie să încurajeze copiii și părinții plecați să mențină o legătură cât mai strânsă apelând la toate mijloacele de comunicare accesibile: telefon, internet (e-mail, chat, inclusiv cu cameră web care permite și contactul vizual), mesaje scrise, scrisori etc.

Stima de sine

Copiii singuri acasă pot dezvolta tulburări ale stimei de sine fie în sens de supraapreciere, fie de subapreciere a persoanei.

Supraaprecierea poate apărea în cazul copiilor care primesc frecvent sume de bani consistente și pachete de la părinții lor astfel încât, în comparație cu copiii de aceeași vârstă, au mai mulți bani de cheltuit, își permit diferite articole de vestimentație, accesorii la modă etc. sau pleacă împreună cu părinții lor în vacanțe, excursii în străinătate. Unii copii în astfel de situații tind să își etaleze bunurile în fața colegilor, prietenilor de aceeași vârstă, să manifeste

²⁴ Cătălin Luca și Alexandru-Stelian Gulei (coordonatori), *Metodologie- asistență socială, psihologică și juridică a copiilor rămași singuri acasă ca urmare a plecării părinților la muncă în străinătate*, Asociația Alternative Sociale, Editura Terra Nostra, Iași, 2007. p. 64.

atitudini de superioritate și bravură care să afecteze relaționarea cu cei din jur – colegi, profesori, rude etc.

Cadourile în bani sau în produse trimise de părinți au mai multe semnificații: pe de o parte cadourile au rolul de a compensa vina pe care o trăiesc părinții fiind departe de copiii lor și pe de altă parte au rolul de a reasigura copiii de afecțiunea părintească.

În procesul de consiliere, este importantă discutarea avantajelor și dezavantajelor pe care le are copilul și familia ca urmare a plecării părinților.

O situație materială mai bună nu este un lucru negativ, însă există riscul dezvoltării unor distorsiuni cognitive legate de valoarea banilor, de rolul și importanța educației și a muncii în obținerea de venituri (ex. „Nu am nevoie de prea multă școală ca să reușesc în viață.”, „La ce folos să învăț; trimite mama bani și rezolv problema cu corijențele și examenele”, „În ziua de azi nu ai cum să te descurci dacă nu ai bani” etc.). Rolul consilierului este de a sprijini copilul în direcția autocunoașterii și dezvoltării unei imagini de sine realiste și pozitive.

Subaprecierea poate apărea mai ales în cazul copiilor ai căror părinți nu păstrează legături constante și o comunicare funcțională cu aceștia. Acești copii suferă de dorul părinților plecați, resimt nevoia de a primi și de a dărua afecțiune, și, în lipsa părinților, a afecțiunii și supravegherii acestora, copiii trăiesc sentimente de abandon, de inferioritate față de ceilalți copii, de furie și dezamăgire față de părinții plecați. În cazul copiilor proveniți din familii cu nivel de trai scăzut sentimentele de inferioritate ale acestor copii sunt acutizate și de lipsurile materiale. Copiii vor întâmpina dificultăți în identificarea și recunoașterea acestor sentimente și trebuie sprijiniți în formarea unei imagini de sine pozitive care să le permită să facă față dificultăților specifice nivelului de dezvoltare și vieții de școlar. În lucrul cu copiii cu nivel scăzut al stimei de sine sunt foarte utile exercițiile de autocunoaștere, de descoperire a propriilor calități și abilități, dar și a gândurilor negative, distorsiunilor cognitive care întrețin o imagine de sine negativă. Cu ajutorul consilierului, copiii trebuie să înțeleagă cum aceste gânduri negative legate de propria persoană le influențează comportamentul.

Copiii cu stimă de sine scăzută pot adopta comportamente diferite, de la timiditate excesivă, teamă de a relaționa cu ceilalți, incapacitate de executare a sarcinilor, randament școlar scăzut, până la afișarea unei atitudini de superioritate, comportamente agresive, chiul, fugă de acasă, consum de tutun, alcool sau droguri, aderare la un grup de prieteni cu preocupări delincvente, comitere de infracțiuni etc.

În situațiile în care printre factorii care întrețin stima de sine scăzută a copilului se identifică factori ce țin de mediul apropiat al copilului (familie, persoană de îngrijire, școală etc.) se recomandă consilierilor să abordeze membrii familiei sau persoana de îngrijire, dirigintele sau învățătorul copilului pentru a le explica acestora cauzele comportamentului copilului și pentru a-i îndruma în sensul adoptării unor atitudini și comportamente stimulative pentru copil.

Comportamentele predelinvente și delinvente

Dezvoltarea abilităților de viață independentă și desfășurarea activităților ce presupun jocul de rol, normele sociale și reacțiile pozitive la diverse situații pot ajuta copiii să își dezvolte încrederea de sine, să relaționeze asertiv cu ceilalți și să le determine comportamente pozitive. Învățarea copilului cum să își controleze emoțiile, să-și dezvolte abilități de imitare, de relaxare, controlul furiei îl ajută să-și reducă tensiunile interioare și comportamentele antisociale.

În unele cazuri, activitățile recreative precum jocurile în grup, sportul, excursiile în aer liber, îl ajută pe copil să evadeze din propria situație și să aibă o perspectivă nouă și mai relaxată asupra vieții. Practicarea activităților sportive individuale sau de grup (înot, fotbal etc.) îl va ajuta pe copil să-și elibereze tensiunile, furia și frustrările prin modalități pozitive care vor contribui și la creșterea stimei de sine a acestuia, la crearea sentimentului de apartenență la grup, la satisfacerea nevoilor de apreciere.

Prevenirea victimizării. Prevenirea traficului de copii, a exploataării sexuale și prin muncă a copiilor

Copiii care locuiesc singuri, lipsiți de protecția unui adult cu privire la riscurile de victimizare la care sunt expuși dacă nu iau anumite măsuri de siguranță împotriva infractorilor și exploatatorilor. În funcție de nivelul de înțelegere al copilului, consilierul poate apela la diverse resurse și mijloace informative (pliante, broșuri, filme documentare, filme artistice, jocuri, site-uri etc.) pentru a-i ajuta pe copii să înțeleagă riscurile la care se expun (furt, tâlhărie, trafic de copii, exploatare prin muncă etc.), să cunoască profilul unui potențial traficant, exploatator, etapele și consecințele traficului de copii, a exploataării sexuale sau prin muncă, să cunoască mijloacele la care poate apela în caz de urgență sau pentru a se informa (instituții responsabile și telefoane de urgență).

Continuarea studiilor sau reintegrarea școlară

În situația în care se constată că interesul pentru școală al copilului s-a diminuat după plecarea părinților, a crescut numărul

absențelor școlare și a scăzut randamentul școlar, în funcție de nivelul de școlarizare, planurile de viitor ale copilului, a posibilităților acestuia, legislația în vigoare, copilul este sfătuit și încurajat să-și continue școala stabilind împreună cu consilierul avantajele pe care le poate avea după finalizarea studiilor.

Dacă copilul dorește să continue studiile la părinți, în străinătate, consilierul trebuie să analizeze împreună cu copilul și familia acestuia avantajele și dezavantajele continuării studiilor în străinătate. Împreună vor schița un plan realist de viitor al copilului.

Particularitățile psiho-afective ale copilului aflat în stadiu terminal

Aurora Hrițuleac*

The death of a child is one of the most disturbing, shocking, unacceptable events that can occur. More than the death of an adult, who has at least to some extent lived his life, the death of a child is an outrage against the natural order of things, disrupting our sense of purpose, of future promise. For the child is an excruciating experience. This paper presents some psychological and emotional particularities of the terminally-ill child, in order to provide suggestions for his support and care.

Fără nici o îndoială, moartea unui copil este unul din evenimentele cele mai tragice și traumatizante care se pot produce. Este o „sfidare” a ordinii naturale a lucrurilor, ordine în conformitate cu care ne naștem, trăim o viață mai mult sau mai puțin lungă, în decursul căreia parcurgem câteva etape și trăim o serie de experiențe tipice, după care murim. Copilul care moare este „furat” de toate această bogăție, el nemaiajungând să împlinească toate acele potențialități pe care le poseda în momentul venirii sale pe lume.

Pentru a aprecia atitudinea față de moarte a copiilor trebuie să analizăm climatul și mediul în care trăiesc și se dezvoltă. Există încă tendința de a spune: „nu în fața copiilor” atunci când vorbim despre moarte, încercând în acest fel, credem noi, să-i protejăm. Ar trebui totuși să ne întrebăm, mai întâi, dacă teama de moarte a copiilor este o reflectare a inhibițiilor și anxietăților noastre cu privire la moarte sau dacă, într-adevăr, copiii au frică de moarte ca parte a funcționării lor psihologice.

În occident se înregistrează o creștere a interesului public pentru subiecte ca moartea, agonia și doliul dar există concomitent o continuă negare a lor în existența de fiecare zi a celei mai mari părți a populației. La suprafață se pare că tabuul în legătură cu temele invocate a fost înlăturat, nu doar la nivelul popular al mass media ci și la nivel profesional, academic și al sistemului de îngrijire. Consilierea în domeniul doliului (pierderii) este acum larg accesibilă. Există, de asemenea, o creștere continuă a mișcării hospice.

* Aurora Hrițuleac este cercetător științific la Institutul de Științe Economice și Sociale „Gh. Zame”, Academia Română, Filiala Iași.

Introducerea „educației cu privire la moarte” (death education) în peste 1000 de școli din SUA, pentru copiii de 5 ani și peste, indică o dezvoltare mai largă, mai intensă decât sunt capabile să realizeze actualmente țările europene -inclusiv Marea Britanie, țară în care a fost înființat primul hospice din lume.

Doctorul Robert Stevenson, unul din promotorii unor asemenea cursuri în SUA și o autoritate internațională în educația cu privire la moarte, lovește în inima tabuului. El consideră că tăcerea asupra subiectului este dăunătoare pentru copil, conducând la gânduri de genul: “Ce este acest lucru cumplit de care trebuie să mă tem și de la care sunt exclus?”. În mod inevitabil, Stevenson are oponentii săi. Ei clamează că subiectul nu și-ar avea locul în programul școlar și că sunt „îngrijorați că mulți copii ar fi prea fragili afectiv pentru a face față corespunzător acestor tematici”¹.

La nivel personal, a muri pare a fi, într-un anume fel, mai ușor suportabil astăzi atunci când moartea survine la o vârstă care este, psihologic vorbind, mai acceptabilă: vârsta înaintată. Cu toate acestea, în ciuda acestei cronologic sporite accesibilități a subiectului morții, conștiința și experiența cu privire la moarte a celei mai mari părți a oamenilor tinde să rămână la nivel intelectual, cu excepția cazului când au pierdut ei înșiși pe cineva. Multe persoane de vârstă mijlocie nu au experiența personală a morții. În ce privește dificultatea acceptării morții unui copil, analiștii ne reamintesc despre raritatea actuală a morții unui copil în comparație cu perioada în care, într-o familie, se nășteau câte zece copii și supraviețuiau, să zicem, doar doi.

Pentru a înțelege modul în care se poate asigura asistarea psihotananatologică a copiilor aflați în stare terminală este nevoie, în prealabil, să facem o succintă prezentare cu privire la dezvoltarea conceptelor referitoare la moarte la copii. În cursul anilor 1930, M.H. Nagy a cerut la peste 400 de copii din Budapesta, cu vârste cuprinse între 3 și 10 ani, să scrie, să deseneze și să vorbească despre moarte.

Analiza răspunsurilor a dus la una din primele prezentări sistematice a concepției despre moarte a copiilor. Nagy² a constatat că înțelegerea morții de către copii a progresat în cursul a 3 stadii care corespund, în linii generale, vârstei copilului:

¹ Cf. Dorothy Judd, *Give Sorrow Words*, Whurr Publishers Ltd., London, p. 4

² Maria H. Nagy, „The Child's View of Death”, în H. Feifel (ed.), *The Meaning of Death*, McGraw-Hill, New York, 1962.

-copilul între 3 și 5 ani are mai degrabă o noțiune globală și nestructurată asupra morții, aceasta fiind considerată o stare temporară de genul somnului;

- copilul între 5 și 9 ani personifică moartea, văzând-o ca pe o fantomă, schelet, om rău sau tradiționala „femeie cu coasa”;

- copilul mai mare de 9 ani știe că moartea este universală și ireversibilă și își reprezintă încetarea funcțiilor corpului.

Prin urmare, copiii mici pot să aibă noțiuni contradictorii despre moarte (în sensul că o persoană poate fi moartă dar totuși în viață, în mod fizic, în rai). Preșcolarii tind să aibă mai degrabă o noțiune limitată despre moarte, văzută ca somn sau ca o stare temporară, în care cei decedați pot avea gânduri și sentimente ca și cei vii. Copiii din primul ciclu școlar (aproximativ de la 6 la 9 ani), în contrast, sunt mult mai sofisticăți în conștiința și percepția lor asupra morții. Cea mai mare parte a cercetărilor conduce la concluzia că, din momentul în care un copil atinge nivelele superioare ale școlii elementare, moartea este conștientizată ca soartă a tuturor ființelor vii și ca încetare a funcționării biologice.³

Descoperirile făcute de M.H. Nagy au fost și continuă să fie iluminatoare, în special în perspectiva afirmației comune potrivit căreia copiii nu înțeleg moartea și trebuie îndepărtați și feriți de orice contact cu acest subiect. Studiul ei evidențiază că, fie și doar într-o anumită măsură, copiii se gândesc la moarte iar ideile lor pe această temă se modifică pe măsură ce cresc.

Tocmai de aceea, psihologia dezvoltării caută să traseze harta naturii schimbătoare a sentimentelor și a atitudinilor față de moarte din copilărie și până la vârsta cea mai înaintată, subliniind că moartea este un element semnificativ în dezvoltarea interpersonală și intelectuală a copilului și a adultului.

Există o paralelă evidentă între tipurile de concepte prin care copiii și chiar adolescenții obișnuiesc să explice moartea și caracteristicile stadiilor pre-operațional, concret-operațional și formal-operațional, așa cum au fost descrise de Piaget. Aceasta înseamnă că, cu cât nivelul dezvoltării cognitive este mai înalt, cu atât sunt mai puține răspunsurile imature, concrete sau egocentrice date întrebărilor referitoare la moarte.

Copilul preoperațional, a cărui gândire este caracterizată de egocentricitate și de incapacitatea de a reversibiliza procesele mentale, are dificultăți în a înțelege natura universală, inevitabilă și ireversibilă a morții. Aprecierea acestor aspecte ale morții trebuie să

³ P. Childers, M. Wimmer, *The Concept of Death in Early Childhood* în *Child Development* nr. 42, 1971, pp. 1299-1301.

aștepte achizițiile concret-operaționale, cum ar fi abilitățile de asumare a rolurilor și conservarea.

În ce privește adolescentul, aflat în stadiul gândirii operațional-formale, el poate gândi în termeni de evenimente ipotetice. Posibilitățile devin punctul focal al gândirii. Conceptele legate de moarte pot căpăta o tentă mult mai abstractă în această perioadă. Adolescentul poate pondera semnificația morții, după cum o poate proiecta în viitor, gândindu-se cum ar fi dacă ar muri.

Astfel, anumite cercetări susțin ipoteza că noțiunile, conceptele legate de moarte parcurg schimbări de dezvoltare similare celor ale altor concepte. Oricum, unii copii vor fi mai expuși la moarte decât congenerii lor și asemenea experiențe pot accelera dezvoltarea conceptelor mature despre moarte, cu sau fără o accelerare corespunzătoare a dezvoltării lor cognitive. Această idee a fost subliniată în studiul Myrei Bluebond-Langner⁴ cu privire la copiii aflați în stadiul terminal. Ea a analizat pattern-urile de vârstă privitoare la conceptele despre moarte așa cum au fost ele descrise de M.H. Nagy și de alții.

În acest sens, a descoperit că acei copii aflați în stadiu terminal pe care i-a studiat (și care aveau, în majoritatea lor, între 3 și 9 ani) vedeau moartea tot așa cum o percep adulții: ca un proces final și irevocabil. O asemenea înțelegere a fost rezultatul achizițiilor informaționale despre boală ale copiilor, achiziții cognitive care i-au condus la o redefinire a conceptului de sine de la acela de copil sănătos la acela de copil bolnav, copil permanent bolnav, apoi la acela de copil muribund.

Bluebond-Langner a constatat că moartea unui congener cu o boală similară a fost catalizatorul primar pentru recunoașterea de către copil a propriei sale morți inevitabile. Timpul a căpătat, de asemeni, o altă semnificație decât la copiii normali, sănătoși. Copiii bolnavi au vorbit rar despre viitor, vacanțe sau sărbători, fiind preocupați mai ales de timpul pierdut. Pe baza cercetării sale, Bluebond-Langner a concluzionat că toate perspectivele asupra morții (ca separare, ca persoană și ca un eveniment ireversibil) sunt prezente la toate stadiile dezvoltării dar problemele specifice ale momentului (cum ar fi o boală gravă) modelează convingerile și percepțiile copilului.

În fine, să ne oprim asupra câtorva aspecte ale asistării psihotanutologice ale copiilor aflați în stadiul terminal. Mulți copii care au suferit de boli care le-au pus în primejdie viața au oferit informații despre contactele zilnice cu alte persoane. Ei au apreciat

⁴ Myra Bluebond-Langner, *The Private Worlds of Dying Children*, Princeton, New York, 1978

anumite stiluri de comunicare și inter-relaționare în cursul bolii și au găsit anumite strategii ca fiind extrem de eficiente pentru a face față problemelor cu care s-au confruntat.

Lucrul pe care copiii l-au considerat ca fiind foarte important a fost onestitatea, respectiv prezența unor persoane de încredere care să spună adevărul și să le accepte sentimentele, așa cum se manifestă ele pe moment (fie că e vorba de o stare de furie sau de depresie, fie că e vorba de o stare jucăușă, filosofică sau spirituală). La aceasta se adaugă necesitatea vitală de a se afla într-un mediu în care să existe speranță și dragoste, ambele primite și exprimate.

Știm că în cultura occidentală a existat tendința de a nu spune copiilor, și uneori chiar adulților, adevărul despre boala lor. Aceasta vine dintr-o multitudine de rațiuni, cum ar fi dorința de a proteja, convingerea că ei nu știu și că vor fi șocați dacă li se spune adevărul sau că ei nu vor, de fapt, să știe adevărul. Deoarece aceste lucruri pot fi adevărate pentru anumite persoane, este foarte important să se asculte cu atenție întrebările lor pentru a determina exact care le sunt dorințele și expectanțele.

Este la fel de important ca, atunci când vor să cunoască prognosticul, să nu le fie transmis de o manieră abruptă sau lipsită de sensibilitate. Poate și mai crucial este ca această informație să includă întotdeauna o speranță și să nu existe o prefigurare definitivă a timpului sau a modului cum va decurge boala.

Dacă un copil întreabă „Cum va fi când voi muri?” există o indicație clară a faptului că el știe deja cum va evolua boala lui și cere o comunicare onestă. Deoarece substratul întrebării poate varia, o întrebare suplimentară, de genul „Vrei să știi care parte din tine va continua să trăiască după ce corpul moare?” sau „Mă întrebi cum e să mori?”, ajută la comentariile ulterioare. Adesea, ceea ce întreabă de fapt copilul este: „Pot să vorbesc cu tine despre ceea ce se întâmplă cu mine?”. S-ar putea, pur și simplu, ca el să dorească să discute cu cineva despre sentimentele, în special fricile lui, ca și despre credință și condiția sa fizică.

Faptul că un copil pune o întrebare de genul „Voi muri?” poate indica nevoia lui de a explora posibilitatea morții sau poate fi o cale de a confirma o realitate pe care copilul o cunoaște deja. Răspunsul trebuie să fie onest și adecvat, dar niciodată să nu se rezume la un „Da” sec. Dacă prognosticul indică faptul că boala copilului este letală, atunci această informație trebuie pusă în contextul tuturor formelor de viață – lucru care l-ar putea reconforta și pe adultul care dă răspunsul.

Este fundamental să subliniem că părinții trebuie să ia hotărârea finală cu privire la ce li se va spune copiilor. Un grup de părinți ai căror copii au murit de diferite boli au fost chestionați în

legătură cu ce ar spune altor părinți care se află într-o situație similară. Ei i-au încurajat pe aceștia din urmă să spună adevărul și să fie onești cu ei înșiși și cu copiii lor.

Copiii care se confruntă cu o boală care le pune în pericol viața au o nevoie genuină de a-și exprima, din când în când, mânia și durerea. Folosirea cuvintelor „urâte” poate fi o modalitate de eliberare a tensiunii acumulate. La urma urmei, atât boala lor cât și consecințele ei sunt obscene. Externalizând o parte a furiei, când aceasta a atins climaxul, îi poate ajuta pe copii să îndure mai departe suferința bolii.

Deoarece asemenea expresii sunt, de regulă, ofensatorii pentru ceilalți, trebuie puse anumite limite – ele trebuie rostite doar într-un spațiu privat, când muzica este dată la maximum sau pot fi scrise pe bucăți de hârtie care vor fi mai apoi rupte. De asemenea, în măsura posibilităților, copiii ar trebui să aibă oportunități pentru joacă și distracție. Adolescenții, de exemplu, recurg la „umorul negru” pentru a face față situației în care se află. Activitățile ludice, ascultarea poveștilor preferate, repovestirea unor întâmplări amuzante din familie pot contribui la o îmbunătățire a stării psihologice a copiilor aflați în stadiul terminal. Nu mai puțin folositoare sunt mișcarea corporală (atunci când e posibilă), meloterapia sau experiența senzorială de modelare a plastilinei.

După cum rezultă din relatările lui Ph. Ariés⁵, în epocile timpurii nu era neobișnuit pentru copii să asiste la moartea unor persoane. Dar spitalele moderne interzic acest lucru copiilor cu vârsta sub 14 ani. De fapt, chiar dacă ar permite-o, multe familii, din proprie inițiativă, nu permit vizitarea unei rude în perioada terminală – mai ales dacă persoana respectivă experimentează durere, disconfort sau are o serie de simptome vizibile ale degradării fizice sau psihice. Ideea este aceea de a proteja copiii de orice expunere care le-ar putea instala frica de moarte și care, dintr-o astfel de perspectivă, ar putea avea efecte nocive asupra evoluției psihice și afective a copiilor.

Deși copiii percep, de regulă, moartea și faza terminală altfel decât adulții, temperamentul și specificul afectiv al copilului trebuie luat în calcul înainte de a face orice demers de a-l „educa” în problematica morții. R. Benton, plecând de la experiența clinică personală, face observația „că mulți copii se focalizează pe problematica vieții și a morții dar nu și pe pocesul morții, exceptând probabil cazul jocului bazat pe fantezie”.⁶ Aceasta, subliniază el, ar

⁵ Ph. Ariés, *Omul în fața morții*, vol. I, Editura Meridiane, București.

⁶ R. Benton, *Death and Dying Principles and Practices in Patient Care*, Van Nostrand Reinhold Company, New York, p. 186.

putea să nu fie un fenomen general dar poate reflecta influențe culturale deja prezente.

Încercarea, bine intenționată, de altfel, de a disipa frica de moarte a copilului printr-o expunere sporită s-ar putea să nu ducă la rezultatele urmărite. Mai mult chiar, uneori adultul încearcă să disipeze o frică pe care, în fond, nici măcar el însuși nu a reușit să o învingă sau să o confrunte în mod adecvat. Consecința, într-un asemenea context, poate fi disturbatoare pentru ambele părți și poate duce la o creștere a tensiunii, la subminarea încrederii reciproce și la dezamăgire.

Pe de altă parte, este evident, așa cum o demonstrează diversele studii făcute, dintre care cel mai semnificativ rămâne cel realizat de Nagy, că moartea este un subiect care preocupă copiii și că aceștia își elaborează căi și strategii proprii de a se confrunta cu conceptul. Se pune, deci, întrebarea, cum poate adultul să ajute copilul fără a-l traumatiza? Actualmente, acest conflict este parțial întreținut de tendința adultului de a evita să ia în serios conținutul emoțional a ceea ce îi spune copilul, respectiv întrebările lui repetitive și afirmațiile lui obstinate cu privire la stări de lucruri despre care noi știm că sunt eronate.

De asemeni, adulții se simt frustrați și neajutorați atunci când nu dețin răspunsul „corect”. Tocmai de aceea, ei pot reacționa minimalizând semnificația întrebării sau ignorând-o, admonestând copilul pentru insistența lui, amânând răspunsul sau, și mai riscant, furnizând răspunsuri pseudo-religioase de genul „Dumnezeu iubește copiii și îi ia înapoi la el, în rai”, ceea ce ocazionalizează întrebări și mai necruțătoare, de genul „Și atunci, dacă ne iubește, de ce ne face să suferim atât de mult înainte de a ne lua înapoi?”.

Rochlin⁷ susține că tendința copiilor este de a privi moartea ca rezultat al unui conflict, ca retaliere în urma sfidării autorității sau încălcării unor reguli, ca rezultat al satisfacerii unor impulsuri destructive, agresive și sexuale sau a manifestării deschise a ostilității. Teza sa este că moartea este percepută de către copil ca o rezultată a unui anume gen de relații între oameni și nu atât ca rezultat al unor cauze naturale. Concluziile sale tind să amplifice anxietățile parentale și ale personalului de îngrijire mai degrabă decât să furnizeze elemente pentru strategii de intervenție suportive.

Tocmai de aceea s-a sugerat o cale de depășire a acestui impas prin recursul la atitudinea de deschidere și franchețe. Este benefic și de dorit ca părinții și personalul de îngrijire să-și ventileze

⁷ Cf. Dorothy Judd, *Give Sorrow Words*, Whurr Publishers Ltd., London, 1995, p. 27

propriile lor sentimente legate de moarte și să le transmită copiilor faptul că uneori nu avem sau nu există un răspuns satisfăcător sau confortabil.

Cu alte cuvinte, a da un răspuns „corect” nu înseamnă că suferința emoțională și tragismul situației trebuie să fie evitate, ocultate sau minimalizate. Atitudinea crispată și uneori agresivă a adulților de ocolire a discuțiilor pe această temă îi determină pe copii să creadă, fie și numai la nivel subconștient, că trebuie să fie ceva absolut terifiant și devastator în spatele acestor realități, din moment ce nu li se permite accesul sau înțelegerea lor.

Dimpotrivă, conștientizarea de către copii a faptului că suferința emoțională este și ea o parte a vieții normale poate stimula recuperarea și refacerea și poate diminua tentația copilului de a dezvolta atitudini auto-defensive atunci când se confruntă cu situații existențiale sau traumatizante.

E mai important ca adulții să fie conștienți de propria lor frică de moarte mai degrabă decât să încerce să ghideze dezvoltarea concepției despre moarte la copil. În loc de a ocoli întrebările, ar putea fi mai productiv pentru adult să încerce să ofere un răspuns sau pur și simplu să-i spună copilului că nu deține sau nu cunoaște răspunsul.

De multe ori, copilul nici nu vrea cu adevărat un răspuns – respectiv, o replică verbală. Copilul vrea, de fapt, să se reasigure de atenția și afecțiunea adultului. Dacă adultul îl ascultă cu o atitudine relaxantă, dedicată și receptivă, copilul va percepe această disponibilitate reconfortantă și securizantă. Dacă adultul este anxios, crispat interior, copilul va percepe această tensiune și va rezona cu ea, întărindu-și aprehensiunile. Uneori copilul este reconfortat de o simplă atingere sau de simpla proximitate a adultului. Comunicarea autentică se poate dispensa uneori de cuvinte.

Dar problemele și tensiunile emoționale ale adultului relaționat cu un copil aflat în stadiu terminal sunt, și ele, multiple și devoratoare.

Dacă ne referim la mame, a căror legătură simbiotică cu copilul este unanim recunoscută, ventilarea emoțiilor se realizează, la covârșitoarea lor majoritate, în special prin plâns. Mama care anticipează moartea copilului ei este adesea cuprinsă de o nevoie incontrollabilă de a plânge și poate petrece ore întregi în baie sau în alte spații ascunse sau închise, unde nu poate fi văzută sau auzită de copil. Copilul care este expus unui plâns maternal (paternal) continuu poate dezvolta un sentiment covârșitor de vină, simțindu-se:

- vinovat că este cauza nefericirii părinților

- vinovat că-și va părăsi părinții
- vinovat de faptul că a devenit o povară
- vinovat că nu poate merge la școală
- vinovat că nu împlinește speranțele puse în el
- vinovat că nu este capabil să răspundă pozitiv îngrijirii asigurate de părinți și medici.

La rândul lor, părinții pot fi covârșiți de vină din cauza incapacității lor de a-și controla durerea, durere care, într-un adevărat cerc vicios, creează mai multă vinovăție. Totuși, recunosc psihologii, în multe cazuri plânsul rămâne singurul mod de ventilare, de descărcare a tensiunii emoționale, a furiei, neputinței și disperării.

Copilul aflat în stare terminală este contrariat de faptul că părinții săi sunt permanent supărați. Părinții aflați în situația de a nu-și mai putea gestiona satisfăcător emoțiile pot avea nevoie de asistență și consiliere specializată.

Personalul medical de îngrijire din spitale este adesea confruntat cu situații în care părinții vor să-și protejeze copiii de a afla care este starea lor reală. Acest lucru se poate dovedi imposibil atunci când copilul este internat într-o secție de urgență în care este vizibil cât de bolnavi sunt alți copii.

Surprinzător, mulți din copiii aflați în stadiu terminal par a avea un nivel mai înalt de conștientizare a stării lor decât au părinții lor (ceea ce, cred eu, se datorează cunoașterii mai precare a ceea ce înseamnă realmente a muri, deci negarea e mai mică) și, prin urmare, se pot simți obligați, constrânși să-și ajute părinții care neagă adevărul.

Copilul poate, în acest context, exhiba un comportament prelungit bazat pe un model de interacțiune părinte-copil care favorizează imaturitatea emoțională, dependența și chiar o percepere distorsionată a realității. Atunci când negarea parentală devine excesivă și în detrimentul copilului, este necesar ca personalul de îngrijire să intervină și să le atragă atenția asupra acestui lucru.

A. Casey⁸ a descris asistarea copilului aflat în stadiu terminal ca fiind un parteneriat cu părinții. Ei cunosc cel mai bine copilul și pot asigura continuitatea în îngrijire și în securizarea afectivă. S-a constatat, de altfel, că părinții au adesea sentimentul că pierd controlul asupra a ceea ce se întâmplă și că personalul de îngrijire decide în numele lor. O relație suportivă și partenerială cu părinții îi poate ajuta să-și mențină rolul în luarea deciziilor și în realizarea asistării medicale și psihoterapeutice. Îngrijirea trebuie să fie

⁸ A. Casey, *Partnership in Practice* în *Nursing Times* nr. 84, 1988, p. 66-82

negociată și rolurile părinților și ale persoanelor care asigură asistența să fie clar definite.

De asemeni, părinții mai pot avea nevoie de ajutor din partea personalului de îngrijire pentru a se odihni, pentru a-și rezolva sarcinile casnice și cele profesionale fără a avea sentimente de vinovăție că au stat departe de copilul bolnav. În scopul de a furniza părinților atât suport fizic cât și psihologic, personalul de specialitate trebuie să fie disponibil să răspundă la întrebări, să explice modul în care se face îngrijirea, să asculte și să empatizeze cu anxietățile, rostite și nerostite, ale părinților.

Un alt aspect important al relației dintre părinți și personalul de îngrijire vine din faptul că, în mod firesc, primii se preocupă și își asumă o responsabilitate substanțială în cunoașterea tratamentelor posibile pentru copiii lor bolnavi. Este vital ca personalul medical să-i asiste pe părinți în demersurile lor de înțelegere și evaluare a tratamentelor tehnice disponibile pentru boala respectivă.

Rolul și importanța Politicii Europene de Vecinătate în europenizarea Estului. Exemplul Republicii Moldova și al Ucrainei

Doina Bordeianu*

Referring to the role the European Union played in the process of europeanisation of the countries from central and eastern part of Europe. On one hand, there are those who believe that UE uses its power and influence to disadvantage the socio-economic and democratic development of these countries. On the other hand there are those who see in UE implication an advantage for the countries from Central and Eastern Europe.

Referitor la rolul Uniunii Europene în europenizarea țărilor Europei Centrale și de Est există mai multe păreri. Pe de o parte sunt cei care cred că Uniunea Europeană își folosește puterea și influența în dezavantajul dezvoltării socio-economice și democratice a acestora. Pe de altă parte sunt cei care văd în implicarea UE un avantaj al țărilor din Europa Centrală și de Est în comparație cu alte țări în tranziție, sau cei care consideră că Uniunea are o obligație morală de a folosi pârghiile de care dispune pentru dezvoltarea democrației și a drepturilor omului în această regiune¹. Indiferent însă de punctul de vedere la care aderăm, cert este că UE are o influență majoră în evoluția politicii interne a acestor țări.

Procesul de europenizare se poate derula fie fiind indus și ghidat de UE (*EU-driven*), fie ca o inițiativă a țării însăși (*domestically driven*)². În primul caz, Uniunea spune ce reguli și legi trebuie adoptate, în cazul al doilea statele nemembre adoptă părți ale *acquis*-ului pentru că le consideră potrivite și oportune în vederea rezolvării anumitor necesități europene.

Specialiștii au identificat trei modele conform cărora o țară se poate „europeniza”, și anume:

1. *modelul stimulului extern* – o țară adoptă reguli și legi ale UE, dacă recompensa promisă de Uniune depășește costurile interne legate de adoptare și implementare. Altfel spus în acest

* Doina Bordeianu este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza, Iași.

¹ Frank Schimmelfennig, Ulrich Sedelmeier, *The europeanization of Central and Eastern Europe*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005, p. 3.

² *Idem*, p. 9.

model, procesul de europenizare și ritmul acestuia depinde de promisiunile făcute de UE;

2. *modelul educației sociale* – o țară adoptă reguli și legi ale UE, dacă consideră că acestea sunt necesare și oportune ținând cont de realitățile concrete din țara respectivă;

3. *modelul lecției învățate* – o țară adoptă reguli și legi ale UE, dacă este îndreptățită să creadă că acestea pot rezolva în mod eficient anumite probleme de politică internă. Este un model care se aplică de țările nemembre care fără vreo influență directă din partea UE decid să preia și implementeze părți din *acquis*³.

Republica Moldova și Ucraina au optat, impuse de atitudinea UE mai degrabă, pentru cel de-al treilea model. Atunci când a fost evident că Uniunea nu este dispusă să le promită sau ofere recompense de genul perspectivei de aderare, cele două state ex-sovietice au luat inițiativa și au decis că dacă nu pot să ajungă în UE atunci cel puțin să încerce „să aducă Europa acasă”. Acesta ar fi, potrivit lui Adrian Marino⁴, primul pas în apropierea de UE și ține mai mult de modelarea mentalității oamenilor în sensul adoptării comunității de valori europene.

Există *două etape* pe care o țară trebuie să le parcurgă în demersul său de europenizare: una condiționată prin democratizare și alta prin *acquis*. Prin Politica de Vecinătate, UE ajută vecinii săi să îndeplinească prima etapă, dar nu și pe cea de-a doua care servește drept o precondiție a aderării. Așadar, în sensul europenizării oferit de Frank Schimmelfennig și Ulrich Sedelmeier, PEV are rol limitat.

Dacă e să privim PEV din perspectiva lui Michel Foucher, să încercăm să ne desprindem de constrângerea *prea carteziană a lui totul sau nimic* atunci vom fi capabili să acceptăm o *geopolitică mai fluidă* care insistă mai puțin pe frontierele finale ale Europei politice și mai mult pe interdependențe: respectarea frontierelor, tratate de bună vecinătate, progresivitatea practicilor de integrare, unde accentul este pus în primul rând pe procesul de apropiere lăsând deoparte ipoteticele limite finale⁵. Această concepție este similară creării unei Europe a cercurilor concentrice.

Într-o astfel de abordare a relațiilor de vecinătate, PEV poate fi considerată un compromis între dorința noilor țări vecine de a deveni membre ale Uniunii și limitele UE de a accepta noi extinderi.

³ *Idem*, pp.12-22

⁴ Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Apecte ideologice și culturale*, editura Polirom, Iași, 1995, p.17

⁵ Michel Foucher, *Republica europeană*, editura Mirton, Timișoara, 2002, p.111.

Aplicarea ei va duce la conturarea unei **regiuni pan-europene și mediteraneene, organizată după modelul cercurilor concentrice**: un nucleu dur format din Uniunea Europeană (aflată în stadiu ridicat de integrare), acționând ca pol de difuzare a unor procese transformativă în vecinătatea sa estică și sudică pentru a dezvolta un spațiu larg de stabilitate, securitate și prosperitate; un număr de țări terțe, cele mai avansate, participând la *piața internă*; și, ultimul grup, participând doar la *zona de liber schimb*⁶. Ideea, lansată de Jacques Delors în cadrul propunerii pentru crearea unei federații de state națiuni, a fost privită în anii '90 ca soluție la *dilema aprofundare – extindere* în strategia de integrare a UE, iar mai târziu ca soluție la eșecul Tratatului Constituțional.

Metoda cercurilor concentrice corespunzătoare gradelor diferite de integrare ar permite diminuarea contradicției extindere – aprofundare și poate fi luată în considerare în organizarea relațiilor de vecinătate. Ea introduce însă o discriminare prin excluderea participării statelor aparținând cercului exterior, la politici și acțiuni permise statelor din cercul de mijloc. O soluție de compromis ar putea fi cea a „*nucleului dur cu geometrie variabilă*”, respectiv participarea tuturor statelor la un număr de politici și acțiuni comune corespunzătoare celui mai ridicat nivel de integrare și diferențierea, acolo unde nu se poate găsi un numitor comun. Domeniile majore de aplicare a geometriei variabile ar putea fi: *piața internă, educația, cercetarea – dezvoltarea, politicile industriale, politica de mediu, politica socială, justiția și afacerile interne și relațiile externe*. De remarcat că acestea și sunt domeniile cheie pe care se pune accent în Planurile de Acțiuni UE – Moldova și UE – Ucraina adoptate în cadrul PEV.

PEV poate fi privită astfel ca o formă de guvernare externă (încercarea de a europeaniza nu doar țările care fac parte din comunitatea politică europeană, ci și spațiul regional din jurul UE), care include valorile, standardele și politicile europene, dar exclude accesul la instituțiile de bază a Comunității. Metoda prin care UE „guvernează” poate fi comparată cu cea utilizată în procesul de extindere. Sunt folosite anumite instrumente de pre-aderare precum Planurile de Acțiuni care prevăd reforme de realizat, alte elemente de condiționare, precum și o monitorizare regulată (rapoarte de țară). Aceste instrumente au ca scop realizarea unui nivel înalt de integrare bazat pe *modelul zonei economice europene*.

⁶ Adrian Pop (coord.), Gabriela Pascariu, George Anglițoiu, Alexandru Purcăruș, *România și Republica Moldova – între Politica Europeană de vecinătate și perspectiva extinderii Uniunii Europene*, Institutul European din România, Studii de impact III, studiul nr. 5, București 2006, p. 8.

Altfel spus, se dorește o apropiere a vecinilor pe cât de mult posibil ținând cont de statutul lor de nemembri ai UE. În acest context, unii cercetători se întreabă dacă mecanismele de europenizare transpuse în viață prin PEV vor fi eficiente în absența unei perspective reale de aderare ca scop⁷.

Republica Moldova și Ucraina – parte a Politicii Europene de Vecinătate

Politica Europeană de Vecinătate include în prezent 17 țări ce pot fi grupate în trei arii geografice: Regiunea Mediteraneană (10 țări), Europa de Est (4 țări) și Caucazul de Sud (3 țări). Zona Europei de Est este cea care ne interesează în studiul de față. Ea include așa numitele *Noi State Independente Occidentale* – Moldova, Ucraina, Belarus și Rusia. Spre deosebire de zona mediteraneană, Europa de Est nu beneficiază de o abordare regională. Relațiile se desfășoară, în principal, bilateral, prin Acorduri de Parteneriat și Cooperare (APC). APC sunt bazate pe respectarea principiilor democratice și a drepturilor omului și stabilesc cadrul legal al relațiilor economice, politice și comerciale între UE și țările partenere. APC nu prevăd un cadru de relații comerciale preferențiale cu UE.

În termeni pragmatici, PEV reprezintă pentru UE o cale de a îndeplini *trei priorități ale politicii sale externe* cu privire la vecini, și anume:

- evitarea unei noi extinderi pe termen scurt și mediu;
- contribuirea la diminuarea problemelor din vecinătatea apropiată și astfel securizarea sa vizavi de efectele acestor probleme;
- transformarea statelor din vecinătate, în sensul europenizării acestora, în conformitate cu valorile comune și cu beneficiile unei integrări progresive.

Moldova și Ucraina sunt deja integrate în PEV, având adoptate *Planuri de Acțiuni*. Dincolo de elementele de specificitate, planurile includ un set de *priorități generale* în ariile acoperite de Acordurile de Parteneriat și Cooperare:

- întărirea stabilității și ameliorarea eficienței instituțiilor democratice și a statului de drept;
- garantarea respectării libertății mass-media și a libertății de exprimare;
- întărirea cooperării în domeniul securității regionale și al relațiilor de bună vecinătate, în

⁷ Lynch Cremona, *apud* Sergiu Bușcaneanu, *How far is the European Neighbourhood Policy a substantial offer for Moldova?*, Leeds, august 2006.

special găsirea unei soluții pentru conflictul transnistrean;

- managementul frontierelor;
- ameliorarea mediului de afaceri și atragerea investițiilor străine;
- stabilirea unui dialog constructiv și a unei cooperări eficace privind migrația și regimul vizelor în asigurarea liberei circulații între UE, pe de o parte, și Moldova și Ucraina, pe de altă parte;
- apropierea graduală a legislației, normelor și standardelor naționale de acquis-ul comunitar;
- întărirea capacității juridice și administrative.

Ucraina. După destrămarea Uniunii Sovietice unul dintre principalele scopuri ale UE și SUA a fost păstrarea și consolidarea suveranității Ucrainei (al doilea stat ca mărime în Europa). În spatele acestui țel era de fapt împiedicarea Rusiei de a crea un nou imperiu în estul continentului european⁸. Rivalitățile geopolitice care existau în perioada sovietică s-au menținut până astăzi, într-o formă mai voalată desigur, și complică cooperarea în cadrul parteneriatul strategic stabilit între UE și Rusia, SUA și Rusia. Din acest punct de vedere, se poate crede că Ucraina este importantă pentru Occident doar în postura de stat-tampon în relațiile lor cu imprevizibila Rusie. Atunci când aceste relații și contextul politic este favorabil, Ucraina este uitată și dată la o parte. Prin urmare, Kievului i se cere să se abțină de la o eventuală coaliție cu Rusia, dar nu i se promite calitatea de membru a UE sau NATO în schimbul posibilelor avantaje ratate în urma acestei scheme. Unicul lucru care i-a fost oferit Ucrainei pentru loialitatea sa este includerea în Politica de Vecinătate, ceea ce nu satisface pretențiile conducerii și nici pe cele ale societății ucrainenești.

Ucraina merită desigur o altă abordare din partea Vestului. Oboseala, frustrarea cauzată de ritmul reformelor, critica pentru atitudinea greșită vizavi de valorile europene – sunt căi incorecte care descurajează angajamentul european demonstrat în ultimii ani de Ucraina.

Uniunea Europeană cooperează cu Kievul în cadrul Acordului de Parteneriat și Cooperare, intrat în vigoare în 1998 și reînnoit în 2002. *La nivel instituțional*, relațiile bilaterale sunt asemănătoare cu

⁸ Alexander Rahr, *Ukraine: A Future Anchor of Stability in the New Direct Neighbourhood of the European Union*, Speeches and reports, Yalta Annual Meeting, 2004, http://www.yesukraine.org/en/yalta2004/speeches.html?_m=publications&_t=rec&id=350.

cele în cazul cooperării cu Rusia: două reuniuni anuale la nivel înalt, un consiliu anual de cooperare, o comisie de cooperare, patru subcomisii de lucru și o comisie de cooperare parlamentară⁹. De fapt, progresul realizat de Ucraina pe parcursul anului 2006 și 2007 a deschis deja ușa pentru o nouă etapă a relațiilor sale cu Uniunea Europeană și a poziționat Ucraina, într-un fel, înaintea altor state participante în PEV. Totuși încă nu este clar cât de tare se vor dezvolta acestea și care sunt limitele flexibilității PEV.

Republica Moldova. După obținerea independenței, R. Moldova a luat calea reformelor. Specialiștii afirmă că a fost un început promițător, însă ritmul transformărilor a încetinit drastic în scurt timp¹⁰. În prezent, Moldova are cel mai mic Produs Intern Brut din țările Europei de Sud-Est¹¹, cota industriei în PIB este de 20,5% iar a agriculturii de 26% (pentru comparație, în România este de 28,2%, respectiv 13,2%), investiții străine directe cumulat pe anii 1989 – 2003 de 893 milioane USD, investiții străine directe pe cap de locuitor în aceeași perioadă – 210 dolari (același indicator în România este dublu – 486 dolari).

Această situația poate fi caracterizată drept una de instabilitate politică, economică și socială, influențată în mare măsură de factorii externi. Încercând să-și asigure cel puțin parțial stabilitatea și securitatea sa, Moldova, în mod evident, reduce prezența sa în activitățile din cadrul CSI și se pare că trece de la declarații la acțiuni în vederea apropierei de UE (și foarte timid și de NATO).

În aceste condiții, autoritățile de la Chișinău au întâmpinat includerea Moldovei în Politica Europeană de Vecinătate cu sentimente confuze. Pe de o parte, entuziasmul generat de dorința UE de a adânci relațiile sale cu vecinii, iar pe de altă parte dezamăgire pentru că PEV, așa cum a fost concepută nu oferă o perspectivă de aderare la structurile comunitare.

În pofida rezervelor existente, PEV a adus cu sine și speranța că implementarea cu succes a Planului de Acțiuni va putea duce relațiile moldo-comunitare pe o nouă treaptă și anume la încheierea unui Acord de Asociere. Negocierea Planului de Acțiuni și prima etapă în implementarea acestuia au scos însă la iveală anumite carențe în relația Chișinău – Bruxelles. Planul de Acțiuni Moldova –

⁹ Luciana-Alexandra Ghica (coord), *Enciclopedia Uniunii Europene*, editura Meronia, București, 2006, p. 261.

¹⁰ Ingrid Matthaus-Maier, J.D. von Pischke, *EU accession – financial sector. Opportunities and challenges for Southeast Europe*, editura Springer, Berlin, 2005, p. 9.

¹¹ PIB în 2003 era de 43% din cel al anului 1989, PIB pe cap de locuitor în 2005 – 451 USD.

UE cuprinde 80 de obiective și 294 de acțiuni de realizat. Majoritatea obiectivelor și acțiunilor țin de responsabilitatea exclusivă a părții moldovenești, doar 14 țin de UE, iar 40 pot fi considerate sarcini comune. *Această asimetrie, precum și slaba explicitare a unor prevederi în sensul atribuirii responsabilității, duc la dificultăți în evaluarea obiectivă a progreselor realizate*¹². Deși Planul de Acțiuni nu diferă radical ca finalitate, instrumente și obiective de Acordul de Parteneriat și Cooperare semnat în 1998, nimeni nu poate nega că participarea Moldovei în Politica de Vecinătate și implementarea Planului de Acțiuni a dinamizat relațiile dintre UE și Moldova, a extins oportunitățile de cooperare, a concretizat și detaliat procesul de cooperare între părți, a actualizat domeniile de dialog, a contribuit la creșterea vizibilității Moldovei în UE și invers, a adăugat mai multe elemente de condiționare în ceea ce privește realizarea reformelor și a dialogului politic, subliniind necesitatea transformărilor democratice ca o precondiție pentru extinderea cooperării bilaterale către alte domenii de interes, și nu în ultimul rând a poziționat Moldova într-o perspectivă spațială bazată pe vecinătatea cu Uniunea Europeană și pe proximitate.

Un alt motiv extrem de important care face din participarea Moldovei în PEV o realizare este includerea în Planul de Acțiuni a unui capitol referitor la reglementarea conflictului transnistrean și angajamentul UE de a se implica în găsirea unei soluții prin mijloacele oferite de PEV. Mesajul subtil pe care îl transmite Planul de Acțiuni autorităților de la Chișinău este: *implementarea riguroasă a documentului va face posibilă luarea în considerație a unui nou tip de relații*. Anume de aceea acest document pare a fi crucial pentru destinul european al Republicii Moldova¹³.

Parlamentul European, unica instituție comunitară care părea favorabilă sau cel puțin nu excludea posibilitatea unei noi extinderi, și-a schimbat radical poziția în ianuarie 2006. Dacă cu puțin timp înainte acesta adopta o declarație prin care cerea o perspectivă clară de aderare pentru Ucraina și încuraja speranțele și aspirațiile Moldovei și a țărilor din Caucaz, acum, eurodeputații nici măcar nu recunosc posibilitatea unor țări din PEV de a face parte vreodată din UE ca membri. Charles Tannock, autorul unui raport prezentat în Parlament la 18 ianuarie 2006, spunea că nu vede în PEV o alternativă la calitatea de membru UE. „Nu consider PEV o alternativă pe termen lung integrării cu drepturi depline a acelor țări democratice care sunt îndreptățite să candideze și care și-au

¹² Sergiu Bușcaneanu, *op. cit.*, p. 45.

¹³ Igor Boțan, *European integration remains a priority of the Republic of Moldova*, 2006, <http://www.e-democracy.md/en/comments/political/200607312>.

*exprimat dorința de a o face, precum Ucraina și Moldova*¹⁴. Dar trebuie să avem în vedere că și tratatele de bază în vigoare recunosc dreptul oricărei țări de a adera la UE, ceea ce nu înseamnă însă că Ucraina și Moldova o pot face prin simpla dorință cumulată cu îndeplinirea criteriilor de la Copenhaga. Aici intervine acea *capacitate de absorbție a UE*, dificil de estimat.

Eurodeputații optează pentru promovarea reformelor prin PEV. Pe termen mediu, Uniunea oferă vecinilor săi posibilitatea de a participa la anumite proiecte și politici europene (aici se înscriu acordurile de facilitare a regimului de vize încheiate cu Ucraina și Moldova).

La sfârșitul anului 2006, Comunicarea Comisiei despre consolidarea Politicii Europene de Vecinătate *propunea*¹⁵ o perspectivă clară pentru toți partenerii în cadrul PEV, de la est și de la sud, în vederea unei integrări economice și comerciale cu UE, care depășește comerțul liber în bunuri și servicii cu scopul eliminării barierelor non – tarifare realizând o convergență regulatorie atotcuprinzătoare; proceduri pentru viză îmbunătățite considerabil pentru anumite tipuri de vizitatori; o cooperare politică consolidată, o asociere mai sistematică a partenerilor PEV la inițiativele EU (declarațiile de politică externă, poziții în forurile internaționale, precum și participarea în programele de bază și agențiile UE); un rol mai activ pentru UE în eforturile de soluționare a conflictelor în regiune; o abordare regională la est consolidată bazată pe cooperarea existentă în regiunea Mării Negre.

Ultima Comunicare¹⁶ a Comisiei *O Politică Europeană de Vecinătate viguroasă*, din 5 decembrie 2007, subliniază că în 2008 accentul trebuie pus pe implementarea angajamentelor asumate și informează că o altă comunicare, însoțită de rapoarte de progres al țărilor PEV, urmează să apară în primăvara anului 2008. Documentul creionează diferențierea pe care o face UE în raporturile ei cu statele PEV. Se vorbește despre negocierile cu Ucraina asupra unui *acord consolidat* și cele cu Maroc asupra unui *statut avansat*. În același context, alocațiile de 28 și 22 mln euro făcute recent Marocului și, respectiv, Ucrainei prin Facilitatea pentru Guvernare demonstrează postura de *campionii* ai progresului în 2007 sub aspectul bunei guvernări a celor două țări. În final,

¹⁴<http://www.rferl.org/featuresarticleprint/2006/01/0c330fe6-fcf3-482f-9c25-1ff5efc4e7d.html>.

¹⁵ Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on strengthening the European Neighbourhood Policy, Com(2006)726 final, http://ec.europa.eu/world/enp/index_en.htm.

¹⁶ Communication from the Commission, *A Strong European Neighbourhood Policy*, COM(2007) 774 final, http://ec.europa.eu/world/enp/index_en.htm.

Comunicarea Comisiei propune ca Planul de Acțiuni pentru Moldova, de rînd cu documentele similare pentru Ucraina și Israel, a căror perioadă de implementare expiră la începutul anului 2008, să fie prelungite (*roll-over*) pentru încă un an. Așadar, expectanțele inițiale ale Ucrainei și Moldovei s-au dovedit a fi supralicitate.

Gradul de pregătire a Moldovei și Ucrainei pentru a se alătura Uniunii Europene – între declarații și realitate

Pentru a elucida în ce măsură Ucraina și Moldova sunt pregătite să adere la Uniunea Europeană vom urmări gradul de conformitate a acestora cu criteriile de la Copenhaga (1993), considerate criterii de aderare. În acest demers vom lăsa deoparte noua tendință a oficialilor europeni de a adăuga un nou criteriu și anume capacitatea UE de absorbție a noilor membri. Vom merge așadar doar pe indicatorii atingerea cărora depinde în exclusivitate de țările ce aspiră la calitatea de membru.

Condițiile de bază pentru extindere au fost prevăzute prin Tratatul de la Roma (art. 49 în Tratatul de la Amsterdam)¹⁷: *Orice stat european poate deveni membru al Uniunii. El adresează cererea Consiliului, care se pronunță cu unanimitate de voturi, după consultarea Comisiei și după avizul conform al Parlamentului european care se pronunță cu majoritatea absolută a membrilor care-l compun.* La Consiliul European de la Copenhaga, a fost luată decizia ca *orice țară asociată a Europei Centrale și de Est, dacă dorește, poate deveni membră a Uniunii Europene*¹⁸. Consiliul a precizat că aderarea va avea loc pe măsură ce statele asociate vor îndeplini *condițiile economice și politice* cerute, și anume:

a) instituții stabile, garantând democrația, primatul dreptului, drepturile omului, respectul și protecția minorităților(criteriu politic);

b) o economie de piață viabilă și capacitatea de a face față presiunii concurențiale și forțelor pieței interne unice (criteriu economic);

c) capacitatea de asumare a obligațiilor aderării, în special subscrierea la obiectivele uniunii politice, economice și monetare (criteriu de conformitate cu Acquis-ul).

Consiliul european de la Madrid (dec. 1995) a subliniat că, deși adoptarea legislației europene (acquis-ului comunitar) și transpunerea ei în dreptul intern sunt extrem de importante în procesul aderării, mult mai importantă este crearea și dezvoltarea

¹⁷ Derrick Wyatt QC, *Rudden and Wyatt's EU treaties and legislation*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 30.

¹⁸ Gabriela Pascariu, *Integrarea Economică Europeană*, curs Jean Monnet, 2006, Iași de pe http://cse.uaic.ro/suporturi_de_curs.htm.

structurilor administrative și juridice necesare aplicării politicilor europene. Prin urmare, criteriilor de la Copenhaga, le- a fost adăugat un al 4-lea criteriu:

d) capacitatea administrativă de aplicare a acquis-ului comunitar.

Tratatul de la Maastricht¹⁹ aduce în prim plan problema dezvoltării armonioase a tuturor regiunilor. Totodată, Tratatul stabilește și criteriile de convergență care reprezintă testul economic de evaluare a stadiului de pregătire a unei economii pentru a participa la Uniunea Economică și Monetară. Progresele înregistrate de statele membre și de către statele candidate sunt evaluate din perspectiva acelorași criterii de convergență referitoare la:

- **stabilitatea prețurilor:** rata medie a inflației din ultimele 12 luni (calculată prin indicele prețurilor de consum) nu trebuie să depășească cu mai mult de 1,5 puncte procentuale rata inflației din primele trei state cu cele mai reduse nivele ale ratei inflației; în plus, ratele inflației din țara candidată trebuie să se dovedească a fi sustenabile;
- **finanțele publice:** poziția bugetară a unei țări trebuie să fie sustenabilă, respectiv să nu existe un deficit bugetar excesiv. În particular: deficitul bugetar consolidat al statului nu trebuie să depășească nivelul stabilit în Tratat de 3 % din PIB; dacă această valoare este depășită, deficitul bugetar trebuie să fie redus substanțial și continuu, către o valoare apropiată de cea de referință, sau depășirea valorii de referință să fie temporară și excepțională, și datoria publică brută nu trebuie să depășească 60% din PIB, sau dacă are valori mai mari trebuie să se diminueze semnificativ și să se apropie de valoarea de referință într-un ritm satisfăcător;
- **ratele dobânzii:** randamentul mediu al titlurilor de stat pe termen lung calculat pe ultimele 12 luni nu trebuie să depășească cu mai mult de 2 puncte procentuale randamentul aferent titlurilor de stat din primele trei state cu cele mai reduse niveluri ale inflației;
- **cursurile de schimb:** trebuie să se mențină în marjele de fluctuație convenite prin mecanismul ratelor de schimb din cadrul ERM al EMS, pentru cel puțin 2 ani,

¹⁹ Tratatul Uniunii Europene semnat la 7 februarie 1992, a intrat în vigoare la 1 noiembrie 1993. art. 3(J) arată că un obiectiv prioritar al Uniunii este întărirea coeziunii economice și sociale.

fără a se proceda din proprie inițiativă la deprecierea monedei față de celelalte monede ale statelor membre²⁰.

Ucraina era a doua republică unională după Rusia ca putere economică. Ea furniza o pătrime din producția agricolă a URSS. Industria grea era de asemenea bine dezvoltată. Ucraina era și este dependentă în proporție de 85% de importurile de energie, în particular de gaze naturale. În scurt timp de la declararea independenței (decembrie 1991), guvernul de la Kiev a liberalizat majoritatea prețurilor și a creat un spațiu legal necesar privatizării. Rezistența la reformă a încetinit ritmul acestora. Exporturile au scăzut în anul 1999 până la 40% din nivelul anului 1991. Spre sfârșitul lui 1993, asistam la un proces de hiperinflație cauzat de politicile monetare perdante. Dependența de resursele de energie rusești și lipsa unei reforme structurale reale au transformat Ucraina într-o țară vulnerabilă la șocurile externe. *Războiul gazelor*²¹ declanșat la sfârșitul lui 2005 – începutul lui 2006, este o dovadă reală a acestui fapt. Prin legea bugetului de stat din martie 2005, Ucraina a eliminat majoritatea taxelor și facilităților vamale, diminuând astfel economia tenebră. Dar economia Ucrainei are nevoie și de combaterea corupției, dezvoltarea piețelor de capital, și de îmbunătățirea cadrului legislativ care vizează afacerile. Încă întârzie reformele structurale în domeniile mai sensibile din punct de vedere politic precum și privatizarea terenurilor. Instituțiile internaționale, în speță Fondul Monetar Internațional încurajează Kievul să mărească ritmul reformelor. Creșterea Produsului Intern Brut a fost de 6% în 2006, cu 2,4% mai mare decât în 2005, în special datorită prețului mondial ridicat la oțel, precum și cererii mari de produse ucrainești²². Chiar dacă economia ucraineană are șanse bune în 2008, creșterea pe termen lung este amenințată de intențiile de a reintroduce taxele de comerț și facilitățile vamale, precum și de a menține cote restrictive la exportul de grâne.

Prezentăm în continuare câțiva *indicatori economici*²³ care caracterizează starea de lucruri și gradul de pregătire a Ucrainei de a se alătura țărilor Uniunii Europene: PIB (după indicele prețului de

²⁰ Protocolul nr.6 la Articolul 109(j) din *Tratatul de la Maastricht* privind criteriile de convergență și Fondul Monetar Internațional

²¹ Disputa referitor la prețul gazului natural livrat Ucrainei a dus în această perioadă la stoparea livrărilor din partea Rusiei. La sfârșitul lunii ianuarie a fost semnat contractul de livrare la un preț aproape dublu față de cel plătit în 2005. Economia Ucrainei a suferit pierderi de circa 1,4 – 2,2 miliarde de dolari. Vezi fluxurile de știri ale Agenției RIA-Novosti, BASA-press, cotidienele europene, etc. din acea perioadă.

²² [Http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/up.html](http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/up.html).

²³ *Idem*.

consum) este de 355,8 miliarde de dolari (2006), PIB în termeni de creștere reală – 6%, PIB pe cap de locuitor – 7,600 dolari, șomaj – 2,9% (statisticile oficiale, Organizația Mondială a Muncii apreciază că rata reală a șomajului este de 9-10%), 29 % din populație trăiește sub limita sărăciei (2003), rata inflației după indicile prețului de consum – 8,5% (2006), datoria publică – 17,3% din PIB, balanța contului curent – 1,933 miliarde dolari (2006), datoria externă – 41,57 miliarde dolari (30 iunie 2006).

Chiar dacă Ucraina a fost calificată în 2005 drept *economie de piață viabilă* și parțial capabilă să facă față presiunii concurențiale și forțelor pieței interne unice²⁴, în ceea ce privește existența *instituțiilor stabile, garantând democrația, primatul dreptului, drepturile omului, respectul și protecția minorităților* Ucraina mai are de lucru. Problema drepturilor omului și respectul pentru minorități persistă între Ucraina de Est (tradițional pro-rusă, insistă asupra acordării limbii ruse a statutului de limbă de stat) și cea de Vest. Instabilitatea politică pe fundalul transformării Ucrainei dintr-un stat prezidențial în unul parlamentar (în 2006) și respectiv confuzia care există încă referitor la repartizarea competențelor între instituțiile statului fac ca Ucraina să nu îndeplinească acest prim criteriu de eligibilitate impus de Uniunea Europeană. Rapoartele Uniunii Europene subliniază toate progresele pe care Ucraina șe înregistrează, dar și domeniile în care reformele întârzie să apară. Indiferent dacă va trebui să treacă încă multă vreme pentru ca această țară să fie pregătită pentru UE, contează foarte mult atenția cu care Uniunea urmărește evoluțiile politice, sociale și economice din Ucraina.

Republica Moldova rămâne a fi una dintre cele mai sărace țări din Europa în pofida progreselor recente. Este o țară cu climă și pământuri bune, însă fără mari rezerve de minerale. Ca rezultat, economia depinde în mare parte de agricultură – cultivare de fructe și legume, vin și tutun. Moldova este nevoită să importe aproape în proporție de sută la sută energie, iar așa cum cel mai mare exportator din regiune este Rusia, Moldova este dependentă de energia și gazele naturale livrate de ea²⁵. În cadrul unui efort ambițios de reformare întreprins începând cu obținerea independenței (august 1991), Moldova a introdus o monedă

²⁴ *Ukraine Gains Market Status from EU* , 21 decembrie 2005, www.korrespondent.net

²⁵ Ca urmare a unei probleme privind prețul la gaze, Moldova, ca și Ucraina, a fost deconectată la începutul anului 2006. În prezent, prețul crește treptat, dar este deja mai mult decât dublu față de cel plătit în 2005. până în anul 2011, Moldova urmează să plătească pentru mia de cubi de gaz un preț european, de circa 210 dolari.

convertibilă, a liberalizat prețurile, a încetat acordarea de credite preferențiale întreprinderilor de stat, a efectuat privatizarea terenurilor, a eliminat controlul asupra exporturilor și a liberalizat rata dobânzii. Guvernul de la Chișinău colaborează cu Banca Mondială și cu Fondul Monetar Internațional pentru a promova creșterea economică și reduce sărăcia. Economia a înregistrat o creștere pozitivă începând cu anul 2000 care s-a menținut la circa 6% anual, până în 2006, când aceasta a căzut sub 5%. Se apreciază că ritmul reformelor va scădea din cauza controlului politic exercitat asupra Guvernului²⁶. Economia este vulnerabilă la creșterea prețului combustibililor, clima nefavorabilă agriculturii și scepticismul investitorilor străini. *Autoritățile deja au făcut eforturi laudabile de a se ajusta rapid la noul mediu extern. S-a acceptat transferarea asupra consumatorilor a costurilor aferente majorării prețului la resursele energetice, în același timp căutând metode de a-i compensa pe cei săraci. Politica fiscală prudentă ajută la ținerea în frâu a inflației, menținându-se concomitent cheltuielile bugetare sociale și de infrastructură. O politică monetară mai consecventă va fi crucială pentru diminuarea presiunilor inflaționiste. Flexibilitatea continuă a ratei de schimb valutar, complementată de măsuri ce au drept scop reducerea barierelor administrative și consolidarea guvernării, vor contribui la ameliorarea competitivității. S-a înregistrat un progres remarcabil în realizarea reformelor regulatorii și a administrației publice. Desființarea Consiliului Creditorilor și eliminarea restricțiilor asupra exportului de cereale sunt pași foarte bineveniți*²⁷. Agenda reformelor structurale pentru 2007 s-a axat pe îmbunătățirea mediului de afaceri și pe încurajarea creșterii economice generate de sectorul privat. Reformele administrației publice și cea regulatorie au ca scop clarificarea și reducerea rolului statului în economie. Acest lucru este susținut de accelerarea procesului de privatizare și eficientizarea procedurilor de faliment. Sectorul financiar se consolidează prin îmbunătățirea transparenței și competiției, inclusiv prin prezența tot mai mare a capitalului străin în sectorul bancar al Moldovei, cât și prin crearea unui organ de supraveghere a instituțiilor financiare nebancare²⁸. Oricum, în pofida demersurilor autorităților de la Chișinău, încă nu se pune problema declarării Moldovei de către UE ca fiind o economie de piață.

²⁶ [Http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/md.html](http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/md.html)

²⁷ Declarația lui Takatoshi Kato, Director General adjunct al FMI la ședința Consiliului Executiv al FMI din 15 decembrie 2006, Chișinău <http://www.imf.md/press/pressw/press-061215ro.html>.

²⁸ [Http://moldovainomc.org/content/view/19/28/](http://moldovainomc.org/content/view/19/28/).

Prezentăm în continuare câțiva *indicatori economici*²⁹ care caracterizează starea de lucruri și gradul real de pregătire a Moldovei de a se alătura țărilor Uniunii Europene: PIB (după indicele prețului de consum) este de 8,971 miliarde de dolari (2006), PIB în termeni de creștere reală – 4,6%, PIB pe cap de locuitor – 2,000 dolari, șomaj – 8% (circa 25% din populația aptă de muncă lucrează în străinătate – în 2002), 80 % din populație trăiește sub limita sărăciei (2001), rata inflației după indicele prețului de consum – 12,8% (2006), datoria publică – 84,5% din PIB, balanța contului curent – 561 milioane dolari (2006), datoria externă – 2,142 miliarde dolari (30 iunie 2006).

Referitor la existența *instituțiilor stabile, garantând democrația, primatul dreptului, drepturile omului, respectul și protecția minorităților* se poate spune că în mare cadrul legal necesar a fost adoptat, iar reformele au început să fie aplicate. Majoritatea covârșitoare a lor este inclusă în Planul de Acțiuni UE – R.Moldova. Analiza îndeplinirii obligațiilor asumate prin acest document denotă lacune în ceea ce privește legea cultelor³⁰, respectarea drepturilor omului în special la capitolul libertatea de expresie și libertatea presei³¹. Reforma audiovizualului (încheiată) și a justiției (se implementează) au constituit multă vreme subiectele cele mai dureroase pentru R.Moldova. Guvernul de la Chișinău pierde anual destul de multe dosare la Curtea Europeană a Drepturilor Omului, majoritatea vizează procesul judiciar. Partea bună este că Legea minorităților³² a fost declarată de Consiliul Europei drept una dintre cele mai tolerante din Europa.

Convergența cu acquis-ul, un alt criteriu de aderare și o prioritate identificată în Planul de Acțiuni, nu trebuie privită ca o panacee pentru deficiențele economice și comerciale ale țării, aceasta este cheia pentru un climat investițional și de afaceri îmbunătățit, comerț extern dinamic și, finalmente, apropierea cu succes de UE³³. Un cadru juridic și instituțional efectiv este o precondiție pentru o economie de piață modernă și dezvoltată. Un cadru juridic favorabil comerțului cu UE este precondiția accesului la Piața Internă a UE. O dată ce prioritățile, ordinea și cadrul instituțional sunt stabilite, convergența cu acquis-ul va aduce rezultatele scontate, pregătind calea către o Zonă de Liber Schimb

²⁹ [Http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/md.html](http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/md.html).

³⁰ Legea este în proces de elaborare .

³¹ Iulian Frunțașu(coord.), *De la implementarea PAUEM la elaborarea de politici*, editura Cartier, Chișinău, 2006, p. 110.

³² *Legea cu privire la drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale și la statutul juridic al organizațiilor lor*, adoptată la 19 iulie 2001.

³³ Procesul verbal al subcomitetului APC, Comerț și Investiții, 2004.

și, în cele din urmă, participarea la Piața Internă a UE. Spre deosebire de țările central și est-europene care au trebuit sau trebuie să-și armonizeze legislația cu întreg acquis-ul înaintea aderării la UE, cu excepția câtorva perioade tranzitorii sau derogări, Guvernul Republicii Moldova poate fi selectiv și poate adopta o abordare graduală la această etapă³⁴. Acesta constituie un avantaj considerabil, care trebuie exploatat cu maxim de beneficii. Convergența cu acquis-ul trebuie să urmeze etapele relațiilor dintre UE și Moldova și ceea ce poate oferi UE fără a exclude o viziune strategică asupra integrării ulterioare în comunitatea europeană³⁵.

După cum am văzut *nici Ucraina, nici R.Moldova, din punct de vedere economic și politic nu sunt pregătite să adere la Uniunea Europeană*. Dorința exprimată prin declarațiile de intenție a autorităților de la Chișinău și Kiev, precum și eforturile din ultima vreme sunt importante și nu trebuie trecute cu vederea. Aceste țări sunt mult mai departe de Europa de Vest din punct de vedere economic decât geografic și aceasta este parte a problemei politice. Starea de lucruri prezentată este totuși esențială pentru a avea o perspectivă realistă asupra posibilităților și a termenilor Ucrainei și Moldovei de a deveni membre UE. Istoria a demonstrat însă, inclusiv istoria construcției europene, că de multe ori dacă există voință politică iar conjunctura internă și externă este favorabilă se poate atinge scopul propus trecându-se peste chestiuni tehnice. Pentru că dacă era să avem o abordare pur tehnică, România și Bulgaria nu deveneau membre a UE cel puțin până în anul 2010³⁶.

În final, vom aminti cele *două căi de integrare europeană*: comunitară și necomunitară. Membrii actuali ai Uniunii Europene au urmat atât calea comunitară cât și pe cea necomunitară pentru a ajunge la acest stadiu avansat de integrare. Cele două căi s-au dezvoltat în paralel până în anul 1992 atunci când Tratatul de la Maastricht a instituționalizat legătura dintre ele existentă în practică. Totuși, fiecare cale de integrare și-a păstrat caracterul său distinct. Moldovei și Ucrainei, prin neacordarea unei perspective clare de aderare la UE, le-a fost limitat accesul la calea comunitară de integrare (integrarea prin intermediul Comunităților europene). Nimeni nu le oprește însă de la utilizarea *metodei comunitare de integrare* – metoda funcționalistă promovată de Jean Monnet – cea care acordă prioritate integrării sectoriale și economice în

³⁴ Acordul de Parteneriat și Cooperare dintre Comunitățile Europene și statele sale membre pe de o parte, și Republica Moldova, pe de altă parte, APC, art. 50.

³⁵ Oxana Guțu, *Moldova: Convergența cu Acquis-ul, o strategie procreștere și prointegrare*, editura Bons Offices, Chișinău, 2006, p. 7.

³⁶ Ingrid Matthaus-Maier, J.D. von Pischke, *op.cit.*, p. 45.

detrimentul integrării globale, politice. A integra prin economic, cu pași mărunți, într-un model de cooperare care să permită accentuarea interdependențelor și dezvoltarea solidarității, altfel spus, *învăluirea politicului printr-o strategie economică de creștere funcțională* (Bibere Octavian) în baza unei logici cumulative de integrare și respectând ritmul de evoluție specific fiecărui stat membru, constituie esența metodei funcționaliste, comunitare.

Așadar, principalul liant care ar permite o integrare mai rapidă dintre țările UE și Moldova și Ucraina trebuie să fie economicul susținut în mod firesc de rădăcinile culturale europene ale celor două țări. Pentru aceasta, trebuie să se treacă de la declarații și pretenții exagerate la acțiuni concrete în vederea apropierii de Uniunea Europeană.

Despre conceptul de minoritate. În marginea textului *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*¹

Codrin Dinu-Vasiliu*

The present text identifies itself as an intervention of the author at the Round Table of Redistribution and Recognition. Discussions on the text by Nancy Fraser and Axel Honeth and it also represents an attempt to establish certain limits in reading, limits which could constitute an interpretation foundation and base to Nancy Fraser's position with regard at the minority concept.

Odată cu sfârșitul lecturii, atunci când aștepți din partea sensurilor un semn al așezării lor, prima impresie² nu poate fi decât următoarea: lucrurile par să se simplifice. Conturând obiectivul dreptății sociale în zona principiului parității participative, Fraser formulează modelul statusului, care, integrând redistribuirea și recunoașterea, își trasează următoarea sarcină: „to deinstitutionalize patterns of cultural value that impede parity of participation and replace them with patterns that foster it” (dezinstituționalizarea acelor patternuri culturale care limitează paritatea participativă și înlocuirea lor cu noi patternuri care să adopte această paritate participativă). Aceste noi patternuri trebuie să fie corelate condiției obiective și intersubiective a parității participative, în care prima se traduce prin faptul că distribuirea resurselor materiale trebuie să asigure fiecărui participant independență și posibilitate de exprimare, pe când cea de-a doua ar reprezenta faptul că un pattern cultural ar trebui să exprime respect pentru toți participanții și să asigure oportunități egale pentru atingerea respectului social. În același timp, ca strategie,

¹ Studiu realizat în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism vs. dreptate redistributivă?” finanțat de Academia Română.

* Codrin Dinu Vasiliu este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

² Prima propunere pe care le face Nancy Fraser în deschiderea volumului *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Nancy Fraser and Axel Honneth, Translated by Joel Golb and Christiane Wilke, Verso Books, Spring 2003)

aceste norme ar trebui aplicate pe cale discursivă prin asumarea lor ca obiect de dezbatere publică și democratică. Corect.

Trama este simplă. Redistribuirea înțeleasă ca recunoaștere impune un model de acomodare psiho-mentală în care pattern-urile să se deschidă spre orice subiect-participant și spre oportunitatea de expresie și exprimare a propriei sale identități.

Și, din acest punct de vedere, al simplității, mnemotehnica funcționează din plin. Această mică fabulă conceptuală îți poate rămâne pe rețină tocmai în figura pe care singură și-o trasează.

Tocmai de aceea raporturile mele cu textul de față cad puțin în contranotă. Nu pot judeca mesajul său decât din prisma faptului că nu îl pot înțelege în afara limitelor sale de literalitate. Altfel spus, acest text mă obligă să rămân la nivelul exprimării sale directe, nu am voie să citesc altfel; orice alt artificiu ar face ca lucrurile să-mi rămână cu totul și cu totul străine. Trebuie, la limita comentariului, să accept faptul că am de a face cu un text proiectiv, militant, de genul celor din modernitatea europeană, în care un set de rațiuni asumate axiomatic reprezintă condiția epistemică suficientă pentru propunerea unor tehnici de intervenție ideologică prin care să se asigure condițiile de echitate ale corpului social.

Un text curat, elocvent, pozitiv – tocmai acestea sunt sentințele pe care trebuie să le descopere lectura pentru a face față ideii de justete interpretativă. Dar o astfel de lectură nu diferă cu nimic de calculele booleene, de exercițiile de validare a silogismelor corecte, de tot ceea ce ține de acea pedagogie a demonstrației care nu se poate desfășura decât în preajma tautologismelor.

Pe de altă parte, simplitatea acestui text reprezintă argumentul faptului că lucrurile sunt asumate până la capăt. Un capăt de cercetare, un rest de confruntare, un raport, o concluzie, o decizie epistemologică. Și, cel puțin pe alocuri, acest lucru nu mă poate face decât să mă întreb de ce și cum sunt asumate aceste lucruri până la capăt, care sunt rațiunile în baza cărora sunt aruncate în joc astfel de configurații conceptuale.

Și aici apar toate acele gesturi periferice ale lecturi: apare diferența dintre umilul interpret și textul ca atare, apare minuscula impresie de lectură cum că lucrurile sunt discutabile, apare cutezanța, îndărădnicia, impertinența, curiozitatea, gestul ostil față de text, malițiozitatea, strâmba lui judecată.

Dar tocmai strâmba judecată este cea care îmi dă voie aici să citesc, să lecturez, să interpretez, în preajma unui text care nu lasă nici o altă opțiune decât litera sa.

Ca să terminăm, cumva, cu scuzele, trebuie să spunem că eu în nici un caz nu am dreptate, pentru că nu am dreptatea textului, dar tocmai acest lucru incită și mă face să vorbesc pentru a

înțelege, de pe poziția europeanului o chestiune pe jumătate străină, pe jumătate, codificată.

Dincolo de toate aceste delimitări, trebuie, totuși, să-mi amintesc faptul că nu este frumos să renunți la ospitalitate. Nu este corect să judeci străinul în strainetatea sa. Mai ales că resursele ospitalității ne sunt astăzi la îndemână. Dar trebuie să trasăm această linie directoare care ar putea suna ironică dar nu trebuie să sune decât plină de pathos: textul lui Nancy Fraser este aici oaspetele interpretării noastre. Și față de oaspete, așa e felul europeanului, trebuie, uneori, să te faci înțeles.

Cel mai frumos lucru, în spiritul aristotelic al prieteniei cu adevărul, este faptul că Nancy Fraser are dreptate. Aici nu putem decât să onorăm textul de față. Există, după vorba sa, injustiție la toate nivelele, există un rău care se întâmplă între noi și acest necaz este produs mereu de suporterii majorității. Dar această situație a suporteratului nu trebuie să ne facă să uităm că (între noi și în jurul nostru) nu există nimic altceva decât minoritatea. Nu există majorități. Există, bineînțeles, balanțe de autoritate. Există, desigur, variație în administrarea puterii. Dar acestea nu țin de existența majorității, ci de exercițiul acesteia. Toate aceste disproporții nu constituie efectul unei majorități efective, ci ale unei majorități performată de interpretul socio-politic.

Și aceasta din cel puțin două puncte de vedere. Mai întâi pentru că orice delimitare de grup închide grupul într-un rol permanent de minoritate asumată fie pozitiv fie negativ. Minoritatea începe acolo unde începe nedreptatea. Aceasta vrea filosofia politică să ne învețe acum și reușește. Și, tocmai pentru că aici întevine diferența specifică în baza căreia identificăm minoritățile, nu mai putem vorbi de majorități de fapt, ci doar de drept, în baza unor linii de suporteriat prost înțelese. Cred cumva că una dintre sarcinile filosofiei politice va fi în cele ce urmează aceea de a trasa limitele de minoritate între infinitele minorități și nu între minoritățile efective și majoritatea teoretică. Din acest punct de vedere, consider că orice discurs care împarte realitățile sociale între minorități și majorități și nu între minorități și minorități este subversiv. Grupul ca subiect al discursului politic trebuie să împrumute acum câte ceva din discursul conceptului de persoană.

Pe de altă parte, tocmai conceptul de persoană, bine administrat de multe religii ale umanității, introduce această strategie morală în baza căreia minoritatea efectivă este subiectul, subiectivitatea reflecției, actului și experienței. Minoritatea sunt eu, majoritatea sunt eu, minoritatea nu sunt eu, majoritatea nu sunt eu: aici se joacă discursul dreptății sociale, nu într-o statuie a

libertății care să decidă patternuri acceptabile din punct de vedere ecuatorial.

O altă observație a lectorului ține aici de faptul că, dincolo de argumentele și finalitățile pe care și le apropie, redistribuirea și recunoașterea, în discursul politologic al textului interpretat, funcționează și simptomatologic: trimiterile lor se fac în mod constant la chestiunile identității și diferenței. Astfel, la o primă analiză, identitatea nu poate funcționa decât atunci când constituie subiectul distribuirii, iar recunoașterea nu se poate afișa decât pe acest ecran al recunoașterii. Delimitarea acestor intervale conceptuale, pentru străinul european, este puțin exepeditivă: atunci când se spune că ne confruntăm cu un set de concepte cu dublă accepțiune (filosofică și politică) gestul nu este dus până la capăt, caracterul filosofic și politic nu constituie limite ale circumscrierii, ci limite ale faptului că există doar aceste toposuri ale rezolvărilor posibile. A rezolva problemele dreptății sociale, într-o astfel de intervenție textuală, nu se traduce decât printr-o încercare de rezolvare hermeneutică a unui set de texte începând cu cele marxiste și terminând poate cu cele weberiene. Nu rezolvăm discursul chestiunilor socio-politice, ci propunem o rezolvare interpretativă a unui set de texte cu atingere politologică.

Nu spun că putem fi exhaustivi, nu spun că nu se pot constitui centre de relevanță în preajma unor opere precum cele ale lui Karl Marx. Spun însă că nu putem fi exclusivi, nu poți accepta niciodată o teorie ca fiind axioma de la care pleci și, din acest punct de vedere, deviația lui Nancy Fraser este și una hermeneutică.

Pentru a nu împinge malotizitățile mai departe, ar trebui să revin la poziția și privilegiul pe care mi le oferă faptul că nu înțeleg textul de față și să mă explicitez cumva.

În primul și în primul rând, după cum, poate, s-a observat, nu sunt de acord cu dinamica jocului social pe care o propune Nancy Fraser. Nu cred în delimitările stricte ale ideii de abuz, injustiție și dezavantaj. Și, în acest sens, nu cred într-o identificare cuantificabilă a răului social. Cred, dimpotrivă, că răul social stă sub semnul negocierii epistemice. Trebuie să cunoaștem răul, să învățăm să-l identificăm și nicidecum să-l preconcepem, să-l așezăm în formula sa pat(t)ernală.

Cred, pe mai departe, că un concept precum cel al puterii așa cum începe să fie delimitat de autori precum Michel Foucault, adică în pozitivismul, neutralismul și discursivismul său, constituie câștiguri care, deocamdată greu pot fi ignorate. Mi-e mai ușor să înțeleg răul social și problemele sale efective atunci când, de exemplu, înțeleg, după calapodul lui Foucault, că puterea nu se distribuie, ci se exercită. Dar asta pare a fi o altă problemă.

În urma lecturii, dincolo de literalitatea la care mă obligă textul citit, îmi rămâne acest resentiment: filosofia politică nu mai poate fi înțeleasă, acum, exclusiv ca tehnică a politicianului. De acest aspect se ocupă acum analiticile, pragmaticile, istoriile, sociologiile, economiile și, poate, epistemologiile politice. Filosofia politică trebuie să aibă în vedere mai curând o anumită retorică, o anumită hermeneutică, o anumită artă conceptuală care să ofere discursului politic posibilitatea de a se exprima în termeni și configurații de limită care să poată da nume noi noilor probleme. Nu filosofia politică este cea care să dea cuvânt rezolvărilor. Cum poți oferi soluții, atât timp cât sarcina filosofică este una sofistică și, de-a dreptul ingrată, situându-se sub semnul faptului că nu trebuie să faci nimic altceva decât să încurci lucrurile?

Un ultim discurs asupra democrației?

Vasile Pleșca*

Beyond all the important debates, beyond the better or worse definitions, the term of „democracy” suffers from a main ambiguity. That’s why is necessary to go back to simple things and one of these is to see democracy just as a political regime that has respect for human rights.

Din întâmplare, poate, democrația contemporană a devenit atât de puternică de abia în momentul în care a început să vorbească despre drepturile omului. Înaintea democrației moderne, de inspirație liberală, orice alt sistem politic era relativ simplu: un om sau, cel mult, o mână de oameni aveau drepturi care erau niște privilegii în raport cu marea masă de oameni dintr-o societate. Tensiunea era maximă între minoritatea celor cu drepturi și majoritatea celor fără drepturi. O adevărată revoluție nu s-a produs doar în momentul în care masele infuriate dărâmau Bastilia, ci, mai ales, în momentele în care în țările din Europa și America de Nord, oricine nu era bărbat, alb și creștin (eventual protestant) căpăta drept de vot. Cu alte cuvinte, mai direct spus, și evitând cuvintele frumoase, democrația e pur și simplu un răspuns – până acum cel mai bun, din simplul motiv că ține cont, măcar formal, de voința unei mase largi de oameni – la cea mai veche problemă politică din sânul comunităților umane și anume aceea a raporturilor dintre cei care conduc o comunitate și cei care sunt conduși. Faptul că democrația este încă discursul dominant în spațiul politic arată că soluțiile oferite de ea sunt cele mai bune care pot fi imaginate de către umanitate (subliniez, asta nu este o bilă albă pentru omenire). Ceea ce nu se pomenește mai niciodată este că democrația – și mai ales cea modernă, concret spus, cea liberală – are un simț istoric cum nu are nici un alt regim politic din istoria omenirii. Aceasta din motivul simplu că agentul politic cel mai important al democrației – individul – cunoaște o dinamică perpetuă prin simpla mărime a populației unei democrații. Faptul că, mai mult sau mai puțin, individul, cu alte cuvinte, eu, tu, cititorule, și prietenii noștri decidem din când în când o anumită direcție politică, iar noi, cu toții, suntem atât de diferiți, face ca oricum, chiar și în momentele cele mai neinspirate, democrația va opta pentru decizii politice cel

* Vasile Pleșca este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași

puțin la fel de bune ca ale celor mai performante (din toate punctele de vedere) sisteme politice non-democratice. Aceasta înseamnă, până la urmă, că valoarea democrației este dată, în primul rând de cantitate, și nu de calitate, dar faptul că această cantitate se transformă în calitate, undeva în sensul celor spuse de Marx, face democrația viabilă și unică. Faptul că democrația se transformă pe măsură ce decidenții ei se schimbă sau se transformă o face să fie cea mai maleabilă și cea mai capabilă să răspundă la complexitățile mileniului III.

Să nu ne facem iluzii: democrația nu este nici pe departe cea mai bună dintre lumile posibile. Probabil omul poate mai mult. Dar nu avem de unde să știm. Până una alta, democrația e cea mai evidentă dovadă a imperfecțiunii umane. Mulți dintre cei care sunt cu adevărat democrați așteaptă parcă prea mult de la democrație. Dar ea nu este nici atât de perfectă și nici atât de deschisă pe cât ar vrea unii să fie. Și așa trebuie să fie, căci democrația este singurul sistem politic care nu aleargă după perfecțiune și, mai mult decât atât, nu crede în adevăruri absolute.

În viața politică nu a mai rămas loc pentru „trebuie” căci totul a fost ocupat de „anything goes”.

Niciodată nu am înțeles despre ce vorbesc relativiștii (și conservatorii, din păcate pentru ei, fiindcă pierd mult prin această asociere) când vorbesc despre comunitate. De la Burke până la Oakeshott și Taylor (pe relativiști nu are sens să-i așezăm în această enumerare, căci i-am insulta mult prea tare pe cei enumerați mai înainte) ni se tot vorbește de topos-ul comunității, de imposibilitatea de a transplanta cutume politice (să le numim doar atât) dintr-o comunitate în alta, de „prioritatea democrației în raport cu filosofia” (de ce n-am vorbi în acest caz și de prioritatea rasismului în fața filosofiei, sau a canibalismului – nu de alta, dar argumentele ar fi cam același), cu alte cuvinte, ni se spune pur și simplu că dacă vecinul meu își ucide soția și își maltratează copii, strigând în gura mare că așa îi dictează cultura comunității din care face parte, eu nu voi putea interveni niciodată și cu atât mai puțin poliția. Repet: ce este aceea o comunitate politică pentru toți filosofii care o clamează cu atâta ardoare, de parcă ar fi ultima mare invenție a omenirii? Ei bine, din punctul de vedere al filosofiei politice, *comunitatea nu trebuie să existe*. Orice masă de oameni, și oricât de redus le-ar fi numărul, și de oricât de mult timp ar locui împreună în același spațiu geografic, este străbătută de atâtea falii încât comunitatea dispare. Și încă ceva – democrația vorbește despre drepturile indivizilor, parcă, nu de cel al comunităților! De ce atunci

interesul unei comunități ar conta mai mult decât interesele indivizilor? Un psiholog al mulțimilor sau un sociolog cunosc aceste lucruri foarte bine, dar vocea lor este destul de greu de auzit în lumea înaltă a filosofilor. Știm cu toții ce falii sunt între provinciile istorice ale României în ceea ce privește exercitiul democratic, știm bine și ruptura dintre mediul urban și rural (fiindcă ne-o spun sociologii că există) în aceeași problemă, dar vorbim doar despre democrația românească și nu despre cea bucovineană, dobrogeană sau transilvană, ori despre democrația rurală. Și asta doar din comoditate intelectuală. Și atunci, de ce, în numele a ceva care nu există, blocăm dezbaterea intelectuală liberă asupra felului în care persoana umană de oriunde poate decide asupra propriei vieți? Atât și nimic mai mult.

Acesta este mecanismul, simplu, iar finalitatea evidentă. Căci trebuie spus – discursul politic despre comunități duce la cel despre incomensurabilitatea valorilor, iar aceasta este capcana antidemocrațiilor în care au căzut gânditori liberali de frunte, și poate, este moștenirea cea mai grea lăsată de Hegel. Căci dacă spui, pur și simplu, că un democrat nu are voie să intervină într-un sistem politic al unei comunități străine fiindcă nu există nici un punct care să-i permită înțelegerea acelei comunități, democratul se blochează. Aceasta pentru că argumentul vine foarte bine în continuarea convingerii sale că demnitatea umană este o chestiune privată și nu ceva impus de alții. În timp ce el nu ar accepta ca modul său de gândire și de trai să fie schimbate, în aceeași măsură el înțelege (și este singurul care o face) că membrul unei comunități străine poate fi la fel de reticent la schimbarea impusă din afară. Din păcate pentru toată lumea, lucrurile nu sunt chiar atât de simple. Și aceasta din cauză că atât istoria, oricum am interpreta-o, cât și realitatea la care, în secolul al XXI-lea, avem un acces mai mare decât oricând, spune niște adevăruri banale care nu pot fi ascunse în spatele adevărilor complicate. Iar cel mai important adevăr banal este acela că, *de regulă*, democrația nu ucide oameni, iar oricare alt tip de sistem politic, de ieri sau de azi, *de regulă*, ucide oameni. Iar argumentul că unora s-ar putea chiar să le placă să fie uciși nu poate convinge¹. Am vorbit mai sus

¹ În principiu, același lucru îl spune și Judith Shklar: „dacă și până când nu putem oferi o alternativă autentică și practică stării lor actuale celor jigniți și degradați care aparțin lumii tradiționale și guvernelor revoluționare, nu avem nici o modalitate de a ști dacă ei se bucură de lanțurile lor. Există puține dovezi că ei se bucură de ele (s. n.)”, „The Liberalism of Fear”, în Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1989. Iar următoarea poveste, a unei persoane care a cunoscut cu adevărat lanțurile,

despre slăbiciunea democrației în fața ei însăși. Faptul că nu are adversar coerent în fața căruia să-și manifeste superioritatea (nu perfecțiunea!!! – așa ceva nu există) o face fragilă și incapabilă să răspundă provocărilor contemporaneității și, mai ales, diferenței, deși, tocmai ea este cea care cultivă toleranța și dialogul cu alteritatea

Mulți dintre cei care sunt cu adevărat democrați așteaptă ca toată lumea să recunoască valorile pe care ei le împărtășesc, iar dacă asta nu se întâmplă, sunt dispuși să accepte că ei *au drepturi*, pe când alții *nu au drepturi*, iar aceasta, pe lângă faptul că e o lașitate intelectuală, înseamnă că persoana, sau rangul de persoană pot fi anihilate de formele sociale sau culturale². Iar aceasta e considerată de către unii dreptă măsură... Discuția despre formele culturale pornește de la acceptarea tacită a primordialității și inviolabilității acestora. Altfel spus, formele culturale pur și simplu există. Tacit, este acceptat că ele nu se modifică, nu pot fi catalogate drept bune sau rele și, mai ales, sunt mai importante decât individul uman. Dispariția judecăților de valoare, de apreciere a indivizilor, a grupurilor de indivizi și a faptelor lor în termeni de bine și de rău constituie pur și simplu

vorbește mai mult decât bibliotecii întregi ce vorbesc despre relativism și incommensurabilitate: „Mă numesc Salma. M-am născut sclavă în Mauritania, în 1956. părinții mei au fost la fel, iar părinții lor au fost sclavii aceleiași familii. De cum am crescut suficient ca să pot umbla, am fost să lucrez toată ziua, zi de zi. Chiar și dacă eram bolnavi, trebuia să muncim. Când eram încă un copil, am început să am grijă de prima soție a capului familiei și de cei 15 copii ai ei. Mai târziu, chiar dacă unul dintre copii mei a fost rănit sau în pericol, nu îndrăznem să-l ajut, căci trebuia să vad mai întâi de copii soției stăpânului. Am fost bătută foarte des, cu bățul sau cureaua. Într-o zi, au bătut-o pe mama și n-am mai putut suporta. Am încercat să-i opresc. Stăpânul meu s-a infuriat foarte tare. Mi-a legat mâinile, m-a însemnat cu un fier roșu și m-a lovit peste față. Inelul său mi-a tăiat fața și mi-a lăsat o cicatrice. Niciodată n-am avut voie să merg la școală sau să învăț ceva, în afară de câteva versete din Coran și rugăciuni. Dar am avut norocul ca fiul cel mare al stăpânului să meargă la școală departe de satul nostru și să aibă idei diferite de ale tatălui său. El m-a învățat, pe ascuns, să vorbesc franceza și să scriu și să citesc puțin. Cred că toată lumea a crezut că mă viola, dar el mă învăța. Altor sclavi le era frică de libertate. Le era frică că nu vor ști unde să meargă sau ce să facă. Dar eu am crezut mereu că trebuie să fiu liberă și asta m-a ajutat să evadez. Am încercat să fug cam acum zece ani. N-am știut cât de aproape eram de Senegal, așa că am mers două zile în direcția greșită. Am fost găsită, trimisă înapoi și pedepsită. M-au legat de mâini și de picioare și apoi m-au legat de un curmal și m-au lăsat acolo o săptămână. (După ce am reușit să fug), prima dată când am fost plătită pentru munca mea, am plâns”, „Sclavii secolului XXI, *National Geographic*, septembrie, 2003.

² În acest sens e reprezentativ Joseph Raz, cu a sa *Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

cea mai mare lovitură dată gândirii în contemporaneitatea autonumită postmodernă.

Dar chiar dacă incomensurabilitatea ar fi – prin absurd – un argument de luat în seamă, acest argument ar fi fals. Pentru a-mi explica poziția, să trecem în revistă trei exemple de argumente:

„2 (a) Oricine are drepturi asupra propriei persoane, inclusiv asupra trupului său. O urmare a naturii acestor drepturi este că, în stadiul în care embrionul e în esență parte din trupul mamei, ea are dreptul să hotărască singură și nesilită de nimeni dacă să avorteze sau nu. De aceea avortul e permis din punct de vedere moral și ar trebui legiferat. (b) Nu pot fi de acord cu faptul că mama mea ar fi trebuit să facă un avort când eram însărcinată cu mine, afară de cazul în care există certitudinea că embrionul e mort sau grav vătămat. Dar dacă nu pot fi de acord cu asta în ce mă privește, cum pot refuza altora dreptul de a trăi pe care îl revendic pentru mine fără a fi inconsecvent? Aș încălca așa numita Lege de Aur dacă nu aș contesta faptul că o mamă are în general dreptul la avort. Firește că astfel nu subscriu la părerea că avortul trebuie interzis prin lege. (c) Crima este un lucru rău. Crima înseamnă să curmi o viață nevinovată. Un embrion este un individ identificabil, care se deosebește de un nou născut doar fiindcă e într-un stadiu mai timpuriu de dezvoltare pe calea lungă care duce la vârstă adultă, și dacă vreo viață e nevinovată, atunci e cea a embrionului. Dacă infanticidul e în sine o crimă, și avortul e o crimă. Deci avortul nu e doar greșit din punct de vedere moral, ci ar trebui interzis prin lege”³.

Ceea ce se observă din prima lectură a acestui set de trei argumente, este că ele sunt incomensurabile conceptual la nivel intelectual. Iar a doua observație este aceea că, deși aceste argumente sunt incomensurabile, ele aparțin toate spațiului public în care trăim, sunt argumente pe care le cunoaștem cu toții, *sunt toate argumente care aparțin culturii noastre*. La o analiză atentă, descoperim în primul argument originile care duc până la John Locke, în al doilea genealogia argumentării se oprește la Immanuel Kant, iar ultimul își are originea în lucrările lui Toma D'Aquino. Cu alte cuvinte, chiar dacă argumentele sunt incomensurabile, neputând deci găsi punctul extern din care să le punem în balanță, ele aparțin aceleiași culturi. Astfel, dacă valori incomensurabile pot coexista în cadrul aceeași culturi, de

³ Alasdair Macintyre, *Tratat de morală. După virtute* (1981), traducere de Catrinel Pleșu, cu un „Cuvânt înainte” de Aurelian Crăițu, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 34–35. Am preferat prezentarea argumentelor printr-un citat datorită clarității scriiturii lui Macintyre.

ce nu ar putea exista și în culturi diferite? Cu alte cuvinte, relativiștii ar trebui să ne explice de ce valorile democrației nu pot penetra alte culturi, atâta vreme cât incidența acestor valori nu duce la distrugerea altor valori, ci, din contră, poate duce la mai puternica reliefare a acestora.

În fapt, toată discuția despre incomensurabilitatea valorilor ascunde o manieră cel puțin dubioasă de a înțelege cultura și istoria umanității. Culturile sunt văzute pur și simplu ca niște sisteme unice, imuabile și total închise la influențele exterioare. Or, din momentul în care orașele sumeriene au fost ridicate, nici o cultură nu este definită de aceste caracteristici. Discuția despre formele culturale pornește de la acceptarea tacită a primordialității și inviolabilității acestora.

Avem astfel de a face cu argumentul perfect al celui care vrea să apere un sistem politic nedrept. El va avea tot timpul dreptate când va spune că neacceptarea din partea unui critic a unor caracteristici criminale a unui sistem politic pornește din lipsa de înțelegere a unei culturi diferite. Mai mult, s-ar spune, critica ar fi subiectivă și răuvoitoare deoarece ar veni din cadrul altui model cultural, în condițiile lipsei unui punct de vedere absolut obiectiv, aflat în afara oricărui model cultural. Atâta doar că o crimă este o crimă (indiferent că acea crimă este un sacrificiu pentru un zeu, un prânz pentru un canibal sau o pedeapsă pentru o caricatură), așa cum un om este egal un om. Principiul identității este același, indiferent de cultură...

Cea mai mare provocare a democrației liberale contemporane, ni se spune, este capacitatea ei de penetrare în societățile construite pe baza altor modele culturale decât cele europene. Însă această manieră de punere a problemei este falsă, căci nu democrația și liberalismul din spatele ei au o problemă, ci acele societăți nondemocratice și nonliberale. Întrebarea care trebuie pusă e, pur și simplu, în ce măsură acestea sunt dispuse să accepte provocarea toleranței, a deschiderii și a dialogului. Căci, adevărul crud este că acestea *nu sunt dispuse să accepte intruziuni din afară însă infiltrarea lor în spațiul european este aplicată metodic*. Acesta s-a văzut cel mai bine în perioada „scandalului caricaturilor”, scandal care s-a dovedit un adevărat examen al democrației, și care a fost picat în multe locuri, în care regimuri nondemocratice au încercat să-și impună, și, în parte, cel puțin, au reușit, propriile valori în state democratice. Și toate acestea s-au realizat în vreme ce aceste regimuri nondemocratice cataloghează drept „imperialism” orice răspândire a democrației în afara spațiului cultural noneuropean.

De unde să începem, atunci?

De la a afirma clar și răspicat, că democrația și liberalismul nu au scopuri diferite, de a sublinia perpetuu că liberalismul și democrația sunt îngemănate, de a spune clar că democrația este mai puțin o religie, în termenii lui Manent, ce vorbește despre domnia poporului (asta ca să ne referim la definiția clasică), că vorbește foarte mult despre capacitatea celor conduși de a-și schimba conducătorii, dar, mai ales, de a sublinia că, *pe plan filosofic, democrația este discursul politic fundamental al contemporaneității ce se întemeiază pe respectarea individului și a drepturilor sale fundamentale, iar, în plan politic, este tipul de organizare politică ce are în vedere, în primul rând, asigurarea și apărarea drepturilor fundamentale ale individului.*

Destinul insulei Ada-Kaleh.

Încercare de reconstituire a vieții sociale prin recuperarea memoriei colective

Carmen Bulzan*

The following study presents a reconstruction of the social life on the Ada-Kaleh Island before the displacement of its inhabitants, during 1966-1969, and her drowning into the waters of the Danube – as a consequence of the construction of the Electric-Power Station Iron Gates. Through documentation and sociological field research, through interviews with the displaced inhabitants now living in Constanta, Orsova, Turnu-Severin and Bucharest, a part of the collective memory is recovered, returning a treasure of universal culture and civilization, kept up until this moment, in a undeserved shadow. Now, after 40 years from the dramatic events, rediscovering the destiny of the Ada-Kaleh Island, as time „individually lived” (unique) and „together lived” in community, reveals painful truths that has to be known.

Introducere

A vorbi astăzi despre ceva ce nu mai există este un lucru pe când de dureros, pe atât de dificil de realizat. Dificultatea apare atunci când dorind să păstrez obiectivitatea necesară în descriere, amintirile dătătoare de emoții, încărcate de subiectivism mă îndepărtează de la o realitate așa cum va fi fost cândva. Să adăugăm la aceasta timpul care s-a scurs de la dispariția ei, 1968, când datorită construirii Hidrocentralei de la Porțile de Fier, apele barajului au înecat această insulă din Dunăre și cu ea alte câteva sate de pe ambele maluri, românesc și sârbesc al Dunării. Au trăi drama strămutării locuitorii satelor: Svinița, Dubova, Tisovița, Plavișevița, Ogradena, Eșelnița, Orșova și Ada Kaleh în România și ai satelor: Dobra, Donj Milanovac, Mosna, Golubinjie, Tekija și Sip din Serbia. Dacă locuitorii acestor sate și-a refăcut casele, gospodăriile în sate apropiate de locurile unde vor fi fost cândva propriile gospodării, locuitorii din insula Ada Kaleh au trebuit să se mute la kilometri distanță de locul nașterii lor, la Constanța sau chiar în Turcia. Strămutarea a produs drame inimaginabile prin pierderea unei agoniseli de o viață, dar și a amintirilor,

* Carmen Bulzan este conferențiar universitar la Universitatea Ecologică, București.

dezrădăcinarea dând insomnii și azi, iată, la aproape 40 de ani de la producerea fenomenului, așa cum reiese din interviurile realizate cu foști locuitori ai insulei.

O altă dificultate a obiectivității relatărilor constă în necunoașterea cititorilor acestor rânduri care poate nu cunosc nimic sau poate au aflat doar din lecturi sau descrierile altora despre insula Ada Kaleh de la Dunăre.

Cine se încumetă acum să prezinte câte ceva din ceea ce a fost acest petic de pământ în apele Dunării, dar cu o istorie atât de zbruciumată, adică autoarea acestor rânduri, a avut șansa în copilărie de a fi fost acolo (!), de a fi pășit în acel tărâm de vis, de basm, ca orice amintire a copilăriei, într-un spațiu aparent străin, dar plin de farmec tocmai prin noutatea pe care o aducea în privirea și simțirea de copil. De aceea fie-mi iertată această scurtă introducere necesară eventual pentru a scuza eventuale „căderi” în sentimentalism și fie-mi permis a intra direct, în câteva date tehnice, menite a introduce cititorul într-o realitate de odinioară.

Destinul satelor strămutate și al oamenilor au fost subiecte mai mult literare decât științifice și asta pe de o parte datorită dramatismului consecințelor, cu puternic impact asupra cititorului, pe de altă parte datorită „subiectului prohibit”, tabu, despre care era mai bine să-l treci sub tăcere sau neobservat, decât să-l scoți la lumină, căci în numele industrializării și al construcției unei societăți toate se justificau. Să ne bucurăm așadar de posibilitatea actuală de a privi în față o realitate care a fost, de a putea spune adevărul complet, căci orice ignorare, omisiune sau trecere cu vederea nu face decât să împiedice dezvoltări și cercetări viitoare. Nu simpla descriere a faptelor este în sarcina sociologului, ci și explicarea lor. Nu judecarea contextului care a generat apariția unor legi cu putere coercitivă este scopul studiului, ci cum aceste decizii au influențat viața oamenilor.

Istoria naturală și socială a locului

În filosofii popoarelor situate la mare insulele au fost considerate tărâmurile primordiale, locuri paradisiace în care s-au născut miturile fundamentale. Zeus se va fi născut în insula Minos, Ulise rămâne în odisee călătorind prin insule și întorcându-se acasă tot într-o insulă – Ithaka. Insula Ada Kaleh¹ este pomenită prima dată în poema orfică a argonauților. Eratostene o numește YERNIS sau CERNE. Aici ar fi poposit și Hercules venit să cucerească țara

¹ Situată pe Dunăre la 4 km de actualul baraj, în zona cataractelor și la 20 km de Turnu Severin. De pe muntele Alion se vedea a fi un coș de flori pe luciul apelor. Insula Ada Kaleh avea o suprafață de 890.000 m² (1750/500) și o populație de 500 de locuitori, de origine turcă, aprox. 150 de familii înainte de strămutare.

uriașului Geryon și a fraților acestuia pe care Hercules îi învinge și le ia faimoasele cirezi de boi. Insula, potrivit unui basorelief descoperit în Cipru despre Geryion, se numea ERYTHIA. Pindar, marele poet al Antichității, vorbește de venirea lui Hercules în ținutul hiperboreenilor pentru a culege măslinul sacru și a-l duce în Templul lui Zeus de la Olimpia, îmbodobind cu frunzele lui fruntea învingătorilor și altarul divinităților. Insula se numea CONTINUSA – a măslinilor sălbatici – pomenită de poetul Arien și istoricii Plinius și Priscion. Herodot o pomeneste și el sub numele de CYRAUNIS, descriind-o ca fiind lungă și îngustă, plină de măslini și viță sălbatică. În epoca daco-romană era un centru spiritual al geto-dacilor având un mare altar. În Evul Mediu, la 1373 este denumită oficial Ada Kaleh, insulă cetate. Pe scurt istoricul insulei se prezintă astfel:

1390 - este ocupată de Firut Bei

1402- după bătălia de la Ankara o ocupă despotul serbiei, Stefan Lazarovici.

1430 – În Raportul² întocmit de căpetenia Cavalerilor teutoni (22.02.1430) aduși de regele Sigismund al Ungariei se vorbește de o populație de 216 oameni pe insula Saan

1444 – Iancu de Hunedoara construiește primele fortificații

1526 – Insula e cucerită de turci;

1696 – Insula revine Austriei și poartă numele de „*Noua Orșovă*”;

1713 într-o scrisoare a lui Eugeniu de Savoia se întâlnește cu numele de PORIZZA.

După 1717 sub Eugeniu de Savoia și Maria Tereza s-au construit forturi la capetele insulei legate cu drumuri subterane, o magazie de alimente, depozite de muniții.

1716- apare și cu alte nume într-o hartă austriacă, fiind numită CARONINA

1718- Austriecii construiesc o cetate cu 20 de turnuri, intrarea în cetate făcându-se prin 6 porți.

1720 - se construiește edificiul comandantului și o biserică.

1733 - turcii o atacă și o bombardează, ocupând-o.

1739 – Insula revine Imperiului Otoman.

1791- Prin pacea de la Șiștov, Austria restituie Turciei insula. „*Noua Orșovă*” redevine „*Ada-Kaleh*” și își pierde caracterul de cetate de frontieră;

1799 - sultanul Mahomed construiește o geamie și un minaret, transformând-o în moschee. Moscheea avea la intrare un bazin și o

² Despre raport aflăm din lucrarea lui Ion I. Nistor – *Țara Severinului și Banatul Timișan*, extras din *Analele Academiei Române*, 1945.

pompă de apă pentru spălatul ritual al credincioșilor musulmani cu o inscripție din 1413.

În sec. XVIII o cronică turcească o numește ATAŞ sau ADAŞ. Frecvent în terminologia turcească este denumită în Cronică lui Silahtar ADA- I-Kebir, adică „Ostrovul Mare”.

1810 este ocupată de un batalion de panduri condus de Tudor Vladimirescu și de maiorul Rodricov.

Insula a fost loc de importanță strategică și dispute între Imperiul Otoman și Imperiul Austriac.

1878 - Tratatul de la Berlin o redă Austriei.

1885 – Cetatea are statut de garnizoană deschisă, transformată apoi în geamie devine mai târziu suport și sprijin pentru case.

1918 – Insula este încorporată României, dar viața continuă cu populația turcă ce trăiește în insulă după obiceiurile lor.

1967- Începe demolarea cetății și a caselor. Cetatea este reconstruită în Insula Șimian, nu departe de Turnu Severin, în aval de Hidrocentrala Porțile de Fier.

1968-1969 - Locuitori părăsesc insula care începe să fie inundată de Dunăre, al cărei nivel crește cu 40 de metri ca urmare a construirii barajului Hidrocentralei de la Porțile de Fier, construită între România și fosta R.S.F. Iugoslavia între anii 1964-1972. Unii dintre locuitori se mută la Severin, Orșova sau Constanța, alții pleacă în Turcia.

Când a fost sub stăpânire austriacă, insula purta numele „*Noua Orșovă*”, sub stăpânire turcească s-a numit „*Ada Kaleh*”. Pe ruinele vechii cetăți se construiesc case cu specific turcesc, formate din: prispe cu foișor, băi rituale în interiorul caselor, camere separate pentru bărbați și pentru femei etc. Locuri fastuoase, dar și greu accesibile, de un exotism cum numai insulele din mările calde puteau să ofere prin vegetația luxuriantă și lumina soarelui. Și insula Ada-Kaleh a avut un destin nu doar legat de timpul trăit, cât și de spațiul locuit și al confruntărilor dintre mari imperii, conferind interes pentru marile puteri, fiind monedă de schimb atât în vremuri de război, dar și de pace. Spațiul insulei Ada-Kaleh, rămâne în amintire, pentru cei cărora le-a fost loc de naștere, spațiu al locuirii vremelnice, sau doar loc de pelerinaj, sau loc al trecerilor în căutare de plăceri, un „paradis” aici întâlnindu-se plante ornamentale și vegetație ce doar în condițiile climei mediteraneene se pot dezvolta, îmbogățind farmecul vestimentației și obiceiurilor orientale ale locuitorilor insulei.

Locul se încarcă de semnificații când în spațiul limitat al insulei se află obiective strategice de luptă, se poartă bătălii, se evacuează populația, se construiesc fabrici și se amenajează spații

de agrement în scop turistic. Locul, ca spațiu și timp laolaltă, a fost marcat de evenimente cotidiene în istorii personale. Când evenimentele care afectează o comunitate devin purtătoare de destin, ele se stochează în memoria individuală și se actualizează atunci când voit sau din întâmplare un factor extern produce reamintirea. Acest factor care a declanșat reactualizarea în memoria individuală a fost studiul întreprins asupra influenței strămutării în viața individuală și socială a comunității turce din fosta insulă Ada Kaleh. De ce? Atât pentru recuperarea unei moșteniri de cultură și civilizație universală, cât și pentru conservarea elementelor de istorie socială a locului și redarea spre cunoaștere a unei lecții de viață socială care să nu se mai repete.

Deși lipsită de resurse naturale, prin pitorescul așezării ei, prin vegetația mediteraneană (chiparoși, smochini măslini), flori care îi dădeau aspect de grădină, insula a atras numeroși vizitatori de pe un mal sau altul al Dunării.

Stăruie în amintirile oricărui vizitator îndeletnicirile localnicilor care produceau în fabrica de pe insulă vestitele țigarete aromate³ sau produsele preparate în casă: sugiuc, rahat cu nucă LOCOUN „*Favorita Sultanului*”, dulceața de trandafiri, de smochine, cafeaua turcească. Astăzi doar la Cafeneau „*Ada Kaleh*” din centrul orașului Drobeta Turnu Severin se mai poate servi o cafea turcească la nisip sau asculta melodia „*Ada-Kaleh*”⁴.



Cafeneaua turcească Ada-Kaleh din Drobeta Turnu Severin

³ Se produceau multe sortimente: Musulmana, Mareșal Antonescu, RMS, Regal, Naționale, Bafra, Samsun, Ali Kadri, Pașa, Harem, 4 Mai, Smyrna, Sultan, Cabinet- superlong pentru femei (10 cm.), cu tutun din Egipt.

⁴ Melodia Ada-Kaleh a fost compusă de Elly Roman, Versurile: Ștefan Tita și interpretată de Doina Badea și orchestra Cornel Popescu.



Carmen Bulzan și mama sa (Eleonora Săndulescu), în fundal Insula Ada-Kaleh (1967)

Destinul insulei Ada Kaleh

Utilizăm termenul de „destin” cu semnificația pe care Constantin Rădulescu Motru o atribuie, acea de *timp trăit*. Timpul trăit⁵ de fiecare om în insulă a fost hotărât de totalitatea vieții acelui om, fiind *unic* prin durată și intensitatea trăirii, dar și *unitar* prin trăirea laolaltă, în comunitate.

În destinul locuitorilor insulei se regăsesc elementele unui timp trăit care devine, prin pierdere, *in illo tempore*, vremuri dinaintea istoriei actuale, a prezentului continuu pe care îl trăiesc dezrădăcinații. Oprirea în loc a timpului de către un fapt dramatic, rupe continuitatea și-l încremenește în memorie. Este aidoma paradisului pierdut. El rămâne doar în amintire, memoria fiind cea care îl reînvie cu dublă semnificație: ca alibi la neîmpliniri, ca pierdere irecuperabilă odată cu tinerețea. Immanuel Kant, în studiul său din 1754 „Îmbătrânește oare pământul?” (*Die Frage, ob der Erde veralte pshysikalisch erwogen*), analizând raportul dintre îmbătrânire și numărul de ani, relatează că unele păreri greșite pe care le au oamenii nu provin din ignoranță, ci din vanitate. „Omul bătrân se iluzionează cu credința că aceea ce a apucat el în tinerețe este tot ce natura a putut să dea mai frumos și mai bun, și că odată el îmbătrânit, cu tinerețea au pierit și însușirile naturii”⁶.

Acceptarea condiției de perdant este dureroasă și de neînțeles. Condamnările sunt mute, recuperările inexistente.

În acest timp trăit revin din memoria afectivă: locul, evenimentele cu semnificație, istoriile moștenite

⁵ „În timpul trăit, în destin, minutele din tinerețe sunt altele decât acelea din bătrânețe; minutele tragice altele decât cele de simplă contemplație... Destinul are un înțeles de-a dreptul vital și istoric”, *Timp și destin*, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1940, p. 8.

⁶ Immanuel Kant, *apud* Constantin Rădulescu Motru, *op. cit.*, p. 240.

Locul – spațiu al memoriei colective

Dunărea apare în relatările locuitorilor insulei ca un spațiu vital, dătător de hrană, ocupația principală fiind pescuitul. Tot de Dunăre se leagă și apa, ca element vital, dar și comunicarea cu lumea, căci pe apă deplasările sunt zilnice.

Alte locuri cu semnificație sunt: moscheea la care se adună locuitorii în zilele de sărbătoare și de practică de cult zilnic, parcul, cinematograful, cetatea, alimentara (unică în insulă), școala, fabricile de țigarete, confecții și dulciuri. De fiecare instituție sau loc de agrement intervievații vorbesc cu emoție, legându-se un gând, o amintire dragă, de neuitat.

Evenimente, fapte, întâmplări

În memoria colectivă se păstrează evenimente cu semnificație pentru viața socială a localității:

Anunțarea construirii Hidrocentralei de pe Dunăre ce va ridica apa în baraj cu 40 de metri, nevoia de strămutare, deoarece insula va fi inundată. Întocmirea listelor în care fiecare își exprima alegerea de mutare: în Turcia (70 familii), la Constanța (60 familii), la Orșova (10 familii), Drobeta Turnu Severin (5 familii), București (4 familii). Nu se uită că cei care s-au răzgândit și nu au mai dorit să meargă în Turcia, nu au mai putut. De remarcat este că dintre cei care au mers în Turcia, unii au reușit și s-au stabilit acolo, alții, neputându-se adapta, s-au întors în România. Spre deosebire de celelalte sate care au fost strămutate în alte așezări nou construite în care s-a păstrat până și vecinătatea, insula Ada Kaleh se constituie într-un caz aparte deoarece odată cu strămutarea moare și comunitatea. Locuitorii s-au risipit în cele patru...zări: Constanța (90 %) București, Zona Banatului (Orșova ș.a.) și Turcia. Locuitorii sunt integrați în alte comunități, asemănătoare din punct de vedere cultural (de etnie turcă), dar dispersați în alte locuri din țară și dinafara țării. Schimbarea a fost cu atât mai puternică, cu cât s-a trecut de la mediul rural, la cel urban, de la casă, la bloc, de la trăirea în insulă, la stabilizarea în spațiu diferit. Regretele sunt după oamenii cu care s-a trăit în primii ani de viață, de tinerețe și maturitate, cei care au plecat având vârsta inadaptilor, dovadă că mulți din cei cuprinși între 60-70 de ani în momentul strămutării au murit la 1 an după. Ultimul defunct pe insulă (în 1969) a fost o femeie care a fost dusă în insula Șimian, acolo unde a fost strămutat cimitirul și cetatea⁷. Subiecții intervievați din Constanța au fost

⁷ În afara cetății s-a mai mutat pe insula Șimian casa lui Mahmud Pașa, morminte, iar moscheea fost dinamitată, unele obiecte au fost duse la Muzeul Porțile de Fier. Aici poate fi admirat un interior de casă turcească, amenajat într-o cameră, ce mai păstrează atmosfera orientală a caselor din insulă.

persoane trecute de 70 de ani, având în momentul strămutării 30 de ani.

Comparații se pot face între cei care locuiesc în Constanța și cei care au rămas la Turnu Severin sau Orșova, atât sub aspectul calității vieții (în special din perspectiva condițiilor locuirii), cât și sub aspectul relațiilor cu comunitatea în care s-au integrat. Dacă la cei rămași la Orșova și Turnu Severin, numeric mai puțini decât cei din Constanța, elementele de identitate etnică sunt asociate preocupărilor de activitate economică (producători de dulciuri specifice: bragă, rahat, sugiuc, halva, dulceață de smochine, dulceață de trandafiri, baclavale, cafea la nisip etc.), la cei din Constanța, a existat situația diferită. Cei care vin se adaugă unui tipar cultural, pierzându-se într-un anonimat, dar sunt identificați ca o categorie aparte („ada-kalezi”) de către locuitorii cartierelor de rezidență.

Istории, legende moștenite

În relatările lor, intervievații vorbesc de istorii aflate de la părinții sau bunicii lor. Printre aceste istorii ale vieții insulei se găsesc *vizitele* diversșilor oaspeți de seamă.

În 1841 Hans Christian Andersen⁸, făcând o călătorie pe Dunăre consemnează în memorialul său de călătorie impresii deosebite.

În 1848 pașoptiștii în exil au stat câteva zile (D. Bolintineanu, N. Bălcescu, C.A. Rosetti, Ion Brătianu, C. Bolliac, C. Aristia, Al. Gloescu, I. Voinescu, Al. Zane etc.)

În 1921 vizitează insula Regele Ferdinand și Regina Maria.

La 4 mai 1931 au petrecut câteva ceasuri în insulă Maiestatea Sa Carol al II-lea, regele României cu fiul său Mihai, însoțiți de istoricul Nicolae Iorga.

În 1936 Regele Mihai al României face din nou o vizită în insula Ada Kaleh.

Au mai scris și poposit pe insulă și scriitori, precum: Otto Alscher, Romulus Dianu, Mihai Perlin etc.

O altă istorie, credibilă este cea a sfântului Miskin Baba. Ultimul descendent din dinastia Samanaizilor din Bukhara. A plecat de caasă la vârsta de 30 de ani în urma unui vis prevestitor prin care îi era dat să găsească insula sfântă. A găsit-o, în jurul anilor 1800 și s-a instalat aici unde a început să facă minuni (vindeca bolnavi, prevestea evenimente etc.). Ahmet Ali⁹ povestește că ar fi prevestit, mort fiind, în visul lui Ibrahim Ali, chiar vizita „mai marelui țării” în ziua a patra zi a lunii mai, urmând să fie redade

⁸ Hans Christian Andersen – *Bazarul unui poet* (1842).

⁹ Ahmet Ali – *Insula Ada Kaleh*, Editura Datina, Turnu Severin, 1937.

locuitorilor insulei privilegiile de odinioară. Așa s-a întâmplat. Este vorba de vizita regelui Carol al II-lea la 4 mai 1931 în urma căreia au primit multe drepturi de comerț, scutiri de taxe ceea ce a adus prosperitate în insulă prin turismul înfloritor și comerțul cu cafea, țigări, rom, dulciuri produse *Made in Ada-Kaleh*. Mormântul acestuia (decedat în 1851) a fost strămutat în insula Șimian.

Istoria cea mai pitorească, prin farmecul ei oriental, este cea a *covorului* din Moscheea de pe insulă, care a fost mutat în 1965 în Moscheea de la Constanța.

Se spune că acesta a fost executat de o singură femeie, care a lucrat la el timp de 17 ani în atelierul de artizanat din orașul Herek din Turcia. Are dimensiunea de 16/9 metri, o suprafață de 144 metri² și o greutate de aprox. 490 de kg. A fost dăruit insulei de sultanul Abdul Hamid al II-lea (1876-1909). Se zice că acoperea doar trei sferturi din suprafața moscheei. La Constanța este desfășurat pe jumătate, restul... „Covorul stă sul”¹⁰



Covorul din insula Ada Kaleh, acum în Moscheea (Carol) din Constanța

O altă legendă vorbește de iubirea frumoasei Haișe din insula Ada-Kaleh, îndrăgostită de Dragomir. Pentru că acesta era de neam străin, părinții nu au vrut ca iubirea lor să se împlinească și au hotărât să îi despartă. Legenda spune că s-au aruncat în valuri

¹⁰ Ileana Roman, *Viața și opera insulei Ada-Kaleh*, Editura Prier, Drobeta Turnu Severin, 2005, p. 73.

găsindu-și sfârșitul în apele Dunării. Legenda este cântată și în versurile poetului Ștefan Tita (vezi nota 3)

Din relatările foștilor locuitori ai insulei se desprinde sâmburele de adevăr, acela a existenței unei frumoase Haișe care a fost remarcată de Elly Roman când a venit în insulă și inspirându-l pentru melodia Ada-Kaleh ce istorișete povestea frumoasei din insulă.

Percepția socială a timpului

„Ne găsim în fața cenușii unei emoții stinse. Puterea propulsivă a acestei emoții venea de la focul ce-l purta în ea. Dar să mișcăm cenușa; vom găsi părți calde încă și la urmă vor sări scântei; focul se va reaprinde, și, dacă se reaprinde, se va întinde tot mai mult. În cele din urmă toate se reunesc în caldă emoție din care se desprinseseră altădată, și în oamenii, redeveniți vii, care o trăiseră.”¹¹

Această istorie bergsoniană, cu tâlc, ascunde în sine relația dintre prezent și trecutul aparent mort care poate fi reînviat prin cunoaștere.

Accentuarea dimensiunii *prezent* și trăirea în cotidian, exacerbarea principiului pragmatic, afirmarea valorilor materiale, a banului, în primul rând, îndepărtează tot mai mult omul de *trecut*, de valorile spiritului. Nu este însă cazul celor care au trăit strămutarea¹². Cunoașterea rădăcinilor a devenit astăzi o necesitate, mai ales că ne sunt atât de aproape și ingrate, „ruperile” care duc la pierderea identității. Întoarcerea la origini este dătătoare de energie și forță. Ea îți conferă repere de orientare și stabilitate. Un tânăr va fi mai greu de manipulat dacă știe cine este, care îi sunt strămoșii. Va ști să aspire și încotro să se îndrepte. Cunoașterea acestei dimensiuni îl va ajuta să construiască viitorul, căci întotdeauna *trecutul* a modelat *prezentul* și *prezentul* a modelat *viitorul*. Luarea în posesie a trecutului îl responsabilizează. El devine purtătorul unor valori pe care le perpetuează ca subiect activ al istoriei.

Pe urmele locuitorilor mutați din insulă prezentăm în cele ce urmează câteva relatări care prezintă viața individuală integrată în cea a colectivității din care au făcut parte. În căutarea acestui

¹¹ Henri Bergson, *L'evolution creatrice* în *Antologie filosofică*, coordonator B. Bagdasar, Editura Școalelor, București, 1943, p. 684.

¹² Strămutarea este definită de preotul Sever Negresu din Eșelnița astfel: „a trăi moartea fără a avea perspectiva învierii” în Carmen Bulzan și Florina Bulzan – *Interacțiune socială și comunicare interculturală în Clisura Dunării*, Editura Autograf, Craiova, 2007, p. 150.

trecut *sursele reconstituirii vieții sociale* din insula Ada Kaleh au fost:

Documentarea:

- Cărți scrise despre insulă sau cu alt conținut în care apar relatări despre insulă;
- Artefacte (obiecte de patrimoniu, obiecte de vestimentație regăsite în muzeu);
- Imagini (fotografii de epocă, vederi) ;
- Hărți
- Imagini (filme documentare): **Salutări de la Ada Kaleh**, realizator Studioul Cinematografic „Alexandru Sahia” – 1969, Durata: 8 minute și 30 de secunde și **Ultima primăvară la Ada Kaleh**, realizator Studioul Cinematografic „Alexandru Sahia” în colaborare cu Muzeul Regiunii Porților de Fier – 1968, Durata: 9 minute și 42 de secunde;
- Interviuri cu foști locuitori ai insulei Ada-Kaleh din Orșova, Turnu Severin, Constanța;

Orșova:

Interviu cu domnul ISLAM GEAFER (n. 1946)

C.B. Ca locuitor al insulei Ada Kaleh, ați fost unul dintre cei care au păstrat vie amintirea locurilor și vremurilor de mai bine de 50 de ani. A fost o păstrare în memoria individuală dublată de acțiune socială, fiind implicat în numeroase întâlniri la nivel înalt, ați dat interviuri pentru televiziuni din țară și străinătate, ați ajutat la realizarea unor documentare despre insula Ada Kaleh. Ne interesează cum era viața locuitorilor înainte de strămutare și ce a urmat după. Cum a început... sfârșitul? Strămutarea, dacă se poate vorbi de o strămutare a locuitorilor din Insula Ada Kaleh.

I.G. Să începem cu începutul. A existat un proiect în 1958 de construire a Barajului. În 1960 ni s-a spus că nu o să mai plătim impozit pe teren și nici pe case. În 1963 s-a semnat contractul, iar în 1964, în septembrie, s-a întâlnit Georghiu Dej cu Tito să inaugureze începerea construirii Hidrocentralei. Atunci a fost clar că insula urma să dispară sub ape. La început i-a întrebat unde vor (interlocutorul vorbește la persoana a III-a plural, referindu-se la părinți, bunici, ceilalți locuitori, el fiind pe atunci foarte tânăr, n.n.). Doar în România: Constanța, Turnu Severin, Orșova. Nu a fost vorba de insula Șimian, nici de Turcia. Câțiva, cu neamuri mai înstărite în Turcia, au vrut în Turcia. Suleiman Demirel, care era pe atunci premierul Turciei, i-a făcut o scrisoare lui Ceaușescu, rugându-l să îi lase, pe cei care vor, să vină. La început s-a aprobat

pentru 100 de familii, cu bagaj de 70k./persoană. Așa plecau și evreii, și nemții. După aceia s-a revenit și s-a dat voie la mai mult. S-a mers la Ambasada Turciei de la București pentru a primi o legitimație de călătorie, nu pașaport, până la Istambul. Înafară de despăgubirea caselor, s-a mai dat 5000 lei. Noi am primit pe casă 13.000 lei, iar ca să ne mutăm am plătit 8000 lei. Nu s-a dat nici un teren despăgubire pentru că un am plătit impozit (!). Și impozitul ar fi fost 100 lei pe an... În insula Șimian, unde s-a mutat cam 10% există teren al statului. Acolo s-a mutat cetatea și cimitirul, nicio casă. Militarii din insulă, când făceau trageri, trăgeau în crucile de peste 500 de ani....Ce am mai auzit: că a fost dat în judecată statul român la Haga pentru despăgubiri. Ceaușescu a primit de la Tito câte 5000 de dolari pentru fiecare locuitor al insulei, pentru că se zice că statul român ar fi cheltuit mai mult cu strămutarea decât statul Iugoslav și trebuia să fie egal, că așa s-au înțeles. Statul român trebuie să justifice cât a cheltuit și cât a dat fiecăruia.

Transportul mobilei și lucrurilor s-a făcut cu bărcile mari, de 2-3 tone. Pe urmă am încărcat în vagoane și am plecat... Eu am plecat cu familia în Turcia, apoi în 1990 am revenit în țară și m-am stabilit la Orșova.

C.B. Cum arăta insula? Puteți să ne-o descrieți și viața principalelor instituții: geamia și școala?

I.G Pe insulă erau 3 străzi: Una principală, pietruită care venea de la Debarcader până la giamie. Celelalte două erau: una pe malul dinspre Iugoslavia, altă de-a lungul malului dinspre România. Erau întortochate, când pe sub cetate... Mai erau străzi mici, de pământ care făceau legăturile între acestea. Insula era nisipoasă și când ploua, tot uscat era. În total erau 168 de case și înainte de strămutare cam 680 locuitori. Nu se vedeau casele de pomi: smochini, nuci, meri, peri, vișini, piersici. Flori, de toate. Tot ce era floare, era pe insulă. Turcii au venit aici la 1620 când am plecat erau 183 de permanență în insulă (din 1786). Insula a fost o poartă de trecere spre imperiu, era o garizoană în care comandantul venea de la Vidin, acolo era numit. Drumul care venea de la debarcader ajungea la geamie¹³ În dreapta cum intrai era montată o placă mare de gresie, de 3metri pe 1,20 și groasă de 10 cm pe care era scris în limba turcă (traducerea în limba română, vezi nota 4). Chemarea la slujbă o făcea muezinul de 5 ori pe zi. Vinerea era slujba mare. De Ramazan mergeam în fiecare seară. Femeile stăteau la balcon și bărbații jos. Era cea mai mare gemie din România. În iarna lui 1953-1954 a căzut acoperișul de la minaret,

¹³ În limba turcă se numește geamie, din engleză vine moschee.

care era din lemn. Apoi, în 1956 s-a făcut din beton, iar în 1969 a fost aruncată în aer...

Am avut și o școală primară, doar cu 4 clase. Se învăța în limba română, iar de trei ori pe săptămână făceam câte 1 oră de limba turcă, ca limbă maternă, dar...străină. O făceam cu SALIH REGEP, care era și preot, venit din Constanța sau Mangalia. În total eram 13 elevi. Eu eram în clasa a IV-a și eram 7 elevi. Pe urmă am mers la Vârciorova sau la Orșova. Acolo era și cămin.

C.B. În perioada lui Ceaușescu mulți au încercat să treacă Dunărea în căutarea libertății. Au existat astfel de tentative și din insulă?

I.G.Nu! Nu a existat ispita de „a fugi”. Turcii erau privilegiați. Aveau multe avantaje.

C.B. Care erau principalele ocupații ale locuitorilor ?

I.G. Pe insulă erau două fabrici: de confecții (se numea înainte „Vasile Roaită”), apoi a devenit secție a celei de la Severin și Fabrica de țigarete „Ada Kaleh”. Mai era un atelier de dulciuri, un fel de cooperatie unde se făcea rahatul Locum „Favorita sultanului”. Aici în majoritatea lor erau femeile care lucrau. Bărbații lucrau de obicei la Șantierul naval din Orșova, alții la Turnu Severin. Bărbații mai dezghețați plecau în țară să facă comerț cu înghețată, bragă, rahat, cafea, dulciuri. Când a venit Regele Carol al II-lea în insulă a sprijinit înființarea Societății „Musulmana” în scop comercial. Era o zonă liberă și ni s-au dat atunci multe avantaje. Ali Kadri a fost președinte, deci acționar majoritar. Dividendele se împărțeau la populație.

Unii se ocupau și cu pescuitul și vindeau peștele la Orșova, la Severin.

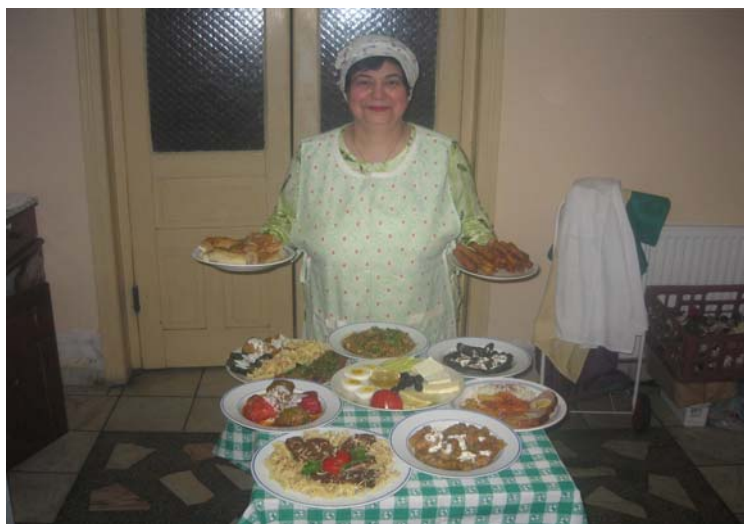
Mi-aduc aminte când veneam în vacanță munceam: la construcții, la săpat de grădini, tăiat lemne. Seara aveam unul din prieteni care avea tatăl său barcă și aruncam plasele în Dunăre. Ne culcam în barcă și dimineața scobeam plasele. Plecam apoi să vindem peștele la Orșova să facem rost de bani. Prindeam mreană, plătică, somn. Cega și șalăul erau pentru profesioniști. Nu aveam nici scule.

C.B. Care erau principalele feluri de mâncare și cum se servea masa în familie?

I.G. Mâncam împreună seara, că peste zi mâncam pe unde munceam. Făceam rugăciunea înainte de masă și apoi mama ne puneă nouă, copiilor în farfuri, apoi bătrânilor și la urmă mâncau ei, părinții. Bunica din partea tatălui a fost nemțoaică, s-a convertit. Nu exista masă fără paste. Pe atunci nu se găseau macaroane, alte

paste. Se făceau în casă. Și ea pregătea, cu brânză, dulci. Mâncam în special mâncare de legume: mazăre, fasole verde, vinete. Carne foarte rar. Cam de două ori pe lună. Erau persoane care aveau vaci, oi. Porci, nu. Existau două vaci pe insulă și 20 de oi. Fiecare avea rațe, găini. Rațele mai zburau peste Dunăre....

La avans și la lichidare aduceau de la Ilovița, Vârciorova unt, pe frunză de dud, brânză, lapte, ouă.



Preparate culinare tradiționale turcești (sarmale, paste)

C.B. Și eu am fost, elevă fiind, în insulă. Exista un miraj al insulei și o atractivitate care îndemna pe mulți turiști să poposească măcar câteva ceasuri, că nu se putea înopta.

I.G. *Da, aveți dreptate. În anii '50 – '56 când a fost balamucul (!) cu Tito, au fost aduși 200 de militari să păzească granița. Pentru a intra în insulă era nevoie de o ștampilă pe tabel. Nu se putea înopta. Mai târziu au început să vină turiști, din România (treceau barca cu 2 lei, dus-întors – 4 lei). Străinii veneau din Austria, Germania, Cehoslovacia și opreau. Ei erau grosul. Cumpărau dulcețuri, rahat... Câte 7-8 vapoare pe săptămână; neapărat opreau. Erau două vase turistice: Oltenița și Carpați*

C.B. De ce nu s-a putut reconstitui comunitatea în insula Șimian unde au fost mutate cetatea și cimitirul?

I.G. *Academicianul C.S. Nicolaescu-Plopșor era un tip foarte comunicativ. Îi aduna pe oameni și le spunea că "eu vă mut cetatea și voi vă aduceți acsele". S-a zbatut să mute tot istoricul. Un sat în Turcia un e interesant, dar în România era interesant. Ai nostri trăiau*

viața cu 50 de ani în urmă, nu se modernizase ca în Turcia. Nu s-a putut. Fiecare om are o baștină. Sau chiar dacă nu e născut acolo (este cazul domnului Ismail care s-a născut la Timișoara¹⁴) merge să vadă locul nașterii părinților. Noi un avem această șansă. Am spus Domnului Ambasador să se reconstruiască în insula Șimian și să o numească Ada-Kaleh. A zis că au făcute niște protocoale și la care participațiunea este a oamenilor de afaceri din România. S-ar implica și UNESCO. În 1992 ar fi venit 3 investitori turci cu 21 milioane de dolari pentru asta.

C.B. Ați mai păstrat legătura cu vecini, prieteni care s-au mutat la Constanța sau în Turcia ? Care a fost soarta lor ?

I.G. *Cu Turcia ținem legătura mai des. În general telefonic, cu ceilalți, din Cosntanța, mai puțin.*

Constanța:

OSMAN KURTISEA (n. 1950) de la Moscheea Carol din Constanța. După ce mi-a relatat istoria covorului, a avut amabilitatea să dea la o parte toate cele 5 covoare care îl acopereau pentru a face câteva fotografii.

Eu un am nicio legătură cu Insula Ada-Kaleh. Nu am fost acolo, dar am aici în grijă covorul. 20 de pachete de naftalină pun în fiecare an Eu am doar o fată BARI GHIULGIAN care e căsătorită cu BARI NERVIN (Osman Kurtisea).

În moschee dialogul s-a înfiripat repede. Era o bună gazdă, în a arăta cele ce erau în Moschee, a da telefon domnului Șail Kerai (hoge) pentru a-mi oferi mai multe informații. Nu și-a stăpânit plânsul când a aflat de aruncarea în aer a Moscheii din Ada-Kaleh cu ocazia demolărilor. Era vădit emoționată. M-a invitat să urc până sus în minaret de unde am admirat imaginea Constanței. La plecare mi-a dat adresa și telefonul cu rugămintea de a o visita pentru a degusta și anumite produse culinare specifice pe care urma să mi le pregătesc, cu condiția să o anunț cu o zi înainte. Am ținut să facem o fotografie împreună. M-a "aranjat" (vezi foto) și a ținut să-i spună studentului care mă însoțea : "Aveți o profesoară de nota 10!"

¹⁴ Nașterea la Timișoara un e întâmplătoare. Din relatări am afla că un exista doctor pe insulă, se năștea cu moașa. Au fost cazuri de deces la naștere și din teamă, mama interlocutorului nostru a preferat un spital, într.un oraș mare, Timișoara, având și posibilitatea. Bunicul avea o băcănie și a dorit să un existe riscuri. Ambii copii au fost născuți acolo unde domnul Ismail avea și o mătușă, sora mamei.

ŞAIL KERAI (n.) – hogea la Moscheea din Cosntanța.

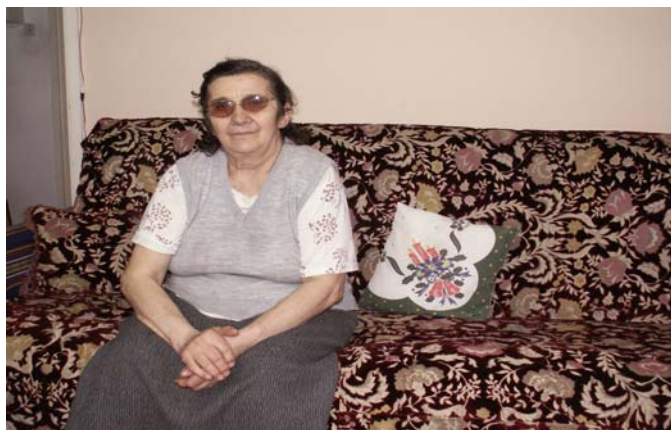
Nu voi uita niciodată graba cu care a venit domnul Şail la Moschee după telefonul meu obținut de la BAUBEK DUREDIN și amabilitatea cu care m-a însoțit la familiile ada-kalezilor din cartierul Abator. Știa cu exactitate unde aceștia locuiau și am fost bine primită fiind însoțită de domnia sa.

BAUBEK DUREKIN (n.1936)

Am aflat de la Domnul Baubek că în 1950 a primit repartitie de a fi hoga la Moscheea din Ada-Kaleh. A refuzat atunci, dar acum s-a arătat dornic să ajute la studiul pe care îl realizam. Mi-a spus că insula era un fel de exil în care erau trimiși turcii care se făceau vinovați de anumite fapte. De la Domnia sa am aflat că are un frate la București, Baubek Agiemin, de la care am deschis filiera București (OSMAN AZIS, unul dintre hogii de la Moscheea din Ada-Kaleh, BOLAT GENAN, consilier pe probleme culturale la Ministerul Culturii).

ISMAIL HATIGE (SELVET), n. 1937

Eu m-am născut în insulă. Când am venit aici eram însărcinată. Am născut aici în Constanța pe cei doi gemeni. Ne-au chemat la primărie să ne întrebe cine vrea, unde vrea. Din 150 de familii, 80 au vrut în Turcia pe urmă s-au răzgândit, dar nu s-a mai putut. Eu lucram la fabrica de confecții, haine militare. Când luam salariul treceam cu barca la Orșova să ne cumpărăm și noi haine, că în insulă nu aveam decât o alimentară.



Ismail Hatige la vremea destăinuirilor

AHMET FARET (n.1938)

AHMET MIREM (n. 1950)

La 30 de ani am plecat de pe insulă. Lucram la fabrica de confecții, la mașina de butoniere. Insula era frumoasă dar era grea viața. Trebuia să mergem cu barca ori de câte ori aveam nevoie să cumpărăm ceva de la Severin sau Orșova. Atunci nu ne plăcea. Acum o regretăm....(lacrimi în ochi, emoția întrerupe mărturisirile). Aveam un parc. Venea fanfara de la Orșova sau Severin, în special vara. Aveam cinematograful și restaurant. Cea mai mare casă era a lui Ali Kadri. El a plecat în Turcia și a rămas fratele lui Mehmed Kadri. Ei erau proprietarii Fabricii de rahat locum (rahat cu nucă). Se înșira nuca pe ață și apoi se turna în formă rotundă rahatul, apoi să trăgea ața. (Ahmet Faret).

Când am plecat eu aveam 18 ani. Mă bucuram că vin la mine în Dobrogea. Eu eram de aici. Bunica lui plângea (Halil Șefket). A mai trăit un an și a murit aici. Mi-aduc aminte că striga din barcă atunci când am plecat din insulă la vecina ei Ana să aibă grijă de pisică...

...

Îmi arată un tablou cu insula Ada Kaleh. "Am dat o vedere unuia la Timișoara care mi-a făcut tabloul ăsta...Făceam dulceață de trandafir, de smochine...Covorul de la geamie nu acoperea toată suprafața. Era mic, deși...mare!"(Ahmet Mirem).



Ahmed Faret și soția sa Ahmet Mirem cu o amintire dragă la piept (tabloul reprezentând o imagine din Ada-Kaleh)

ABDULA ISMAIL (1932)

ABDULA LAMIHA (1935)

Se împlinesc acum 40 de ani de când ne-am mutat aici în Constanța. Toată viața oi regreta că am venit aici. Mai bine rămâneam printre olteni. Mă înțelegeam mai bine cu ei decât cu turcii. (Abdul Ismail).

Imaginarul vieții colectivității Ada Kaleh

Ce-ar fi fost dacă... O istorie ipotetică, replică la o realitate trăită deja. Alternativa strămutării în insula Șimian a fost refuzată de locuitorii cetății. Este greu de analizat acum cauzele refuzului. A existat însă sigur un miraj al orașului de care au fost atrași în acea perioadă de urbanizare, de dezvoltare industrială, de obținere a unui câștig sigur din salariu în condițiile ofertei mai generoase economic la oraș decât în insulă. A existat și o iluzie a locuitorilor care își vedeau viața în colectivitatea mamă (în Turcia) mult mai aducătoare de bunăstare decât în mica comunitate insulară. Între vis și realitate, între potențialitate și posibilitate stă speranța unora de re-înviere a vieții pe insula Șimian, revigorată de posibile investiții străine (turcești sau austriece!) și de redobândire a unor drepturi (pământurile promise) pe insula Șimian. Recuperările sunt tardive pentru cei care ajunși la o vârstă înaintată ar trăi a doua oară strămutarea. Dar pentru generația care un știe nimic despre *ce* și *cum* a fost, chemarea străbunilor poate că nici nu se aude...

„Dacă mai multe glasuri (ale ziariștilor n.n.) s-ar fi rindicat atunci pentru salvarea reală, nu simulată, a cetății, poate că astăzi am vorbi de un Ada Kaleh pe Insula Șimian. Câteva voci anecdotice (poate încă o diversiune) vorbeau de o propunere a americanilor privind ridicarea suprafeței insulei pe niște piloni, reeditând astfel la Dunăre grandioarea Semiramidei. Ar fi fost prea frumos și prea costisitor!”¹⁵. Deși nu putem vorbi de o strămutare a insulei Ada Kaleh, aceasta încă se mai poate !

Note:

Acțiuni în țară și străinătate dedicate vieții de pe insula Ada-Kaleh

- Centrul cultural român de la Viena a organizat în ziua de 16 decembrie 2005 o acțiune intitulată *Ada Kaleh –farmecul unei insule dispărute*. La ea au participat din România: Ileana Roman – scriitor care a lansat cu această ocazie cartea-album – *Viața și opera insulei Ada Kaleh*, Carmen Bulzan, sociolog care a prezentat cele două filme realizate de studiourile cinematografice Alexandru Sahia (*Ultima primăvară la Ada Kaleh* și *Salutări din Ada Kaleh*) și a amenajat o expoziție cuprinzând elemente de port popular turcesc (de la Tulcea) și produse culinare specifice (halva, rahat, dulceață de smochine, sugiuc, acadele etc.). Din partea austriacă, Hans Dama, profesor universitar a prezentat un album realizat împreună cu Dorel Ușvad, colecționar, care a amenajat o expoziție cu imagini din insulă.
- La Tulcea, în 2006, la Comunitatea turcă din localitate, a fost realizată o acțiune similară despre insula Ada Kaleh unde autoarea acestor rânduri a prezentat o conferință pe

¹⁵ Ileana Roman, *op.cit.*, pp. 58-59.

problema destinului insulei Ada Kaleh însoțite de o prezentare a acțiunii de la Viena. Prezentarea celor două filme, expoziția cu imagini din colecția Dorel Ușvad, prezentarea cărții *Ada Kaleh* a doamnei Ileana Roman, degustarea unor produse culinare specifice bucătăriei turce au fost alte momente agreabile pentru participanți, de aduceri aminte pentru cei care au trăit odinioară în acele locuri.

Publicații în țară și străinătate despre acțiunile dedicate vieții din insula Ada Kaleh

- Publicarea în Revista *Amfitrion*¹⁶ a unor interviuri realizate de Ileana Roman cu locuitori ai insulei Ada Kaleh.
- *Ada Kaleh și Festabend in Wien (Seară festivă la Viena)* în Banater Post nr. 1, Munchen, 5 ianuarie 2006 – Walter Wolf.
- *Ada Kaleh – farmecul unei insule dispărute în Tulcea azi*, nr. 1 martie 2006
- *Eveniment cultural la Viena – Ileana Roman în Obiectiv Mehedințean* din 8 februarie 2006.

Ada-Kaleh

Ștefan Tita

De veacuri Dunărea de-argint
Se despletește povestind
De prea frumoasa Haișe din insula Ada-Kaleh
Șoptea povestea ca-ndrăgit
Pe Dragomir un crai vestit
Și-n înfioratul semiceas
Ei doi cântau cu dulce glas

Refren:

Ada-Kaleh, Ada-Kaleh
Pe-al tău pământ vrăjit
Ce minunat a-nflorit iubirea
Floare de cais
Ada-Kaleh, Ada-Kaleh
Tu crești iubirea mea din vis.

Da-n calea primei lor iubiri
Crescut-au grele-mpotriviri

¹⁶ Revista *Amfitrion*, nr. 2-3/2004, pp. 46-49.

Spuneau ai lui de neam străin
Spuneau ai ei: « Să-i despărțim ! »
Dar nu, ei nu s-au despărțit,
Pe veci în valuri s-au unit
Si-n înfioratul semiceas
Adâncul parcă prinde glas.

Refren

Iar anii peste ani au nins
Si noi lumini azi s-au aprins
Dar în țărâna Ada-Kaleh al Dragomir și-al Haișe
Azi viețile s-au împletit
Urmașii celor ce-au pierit
Și-n înfioratul semiceas
Răsună dulce al lor glas

Refren

Inscripția în limba turcă situată pe o placă de gresie fixată în zid are următorul conținut, în traducere:

Deschisă este calea faimei
Pentru cel ce-a fost glorios în fapte,
Ca tine în buna vreme eroică de demult.
Inima i-a fost curată și aleasă,
Voința mare și puternică.
Biruator și nimicitor al vrăjmașilor,
S-a bucurat de faimă-ndoită.
Și-a lărgit hotarele împărăției,
Când a cucerit această cetate,
Năvalnic ca un râu de munte dezlănțuit.
Allah să-l păzească de rele,
Căci săvârșit-a pe lume lucruri bune,
De care azi ne aducem aminte.
Mahmud Kahn, 1739
Ada Kaleh
Leontin Iliescu

Cu melancolica-i moschee
Se-nalță mistic pe colină
Ada-Kaleh, cetate veche,
Ce veșnic lui Allah se-nchină...

Se-nalță mistic pe colină...

Și pe fantastice ruine
Dorm păsări trsite, cobitoare,
Ce-n glasul lor duios de moarte,
Plâng stinsa turcilor splenoare...

Dorm păsări triste, cobitoare...

Și parcă cântecul lor jalnic
E o sentință blestemată
Ce spune turcilor de astăzi
Așa veți fi și voi odată...

E o sentință blestemată...

(din *Antologie poetică mehedintească*, Editura Luiza I. Niculescu&Ioan N. Bojneagu, 1932, p. 17)

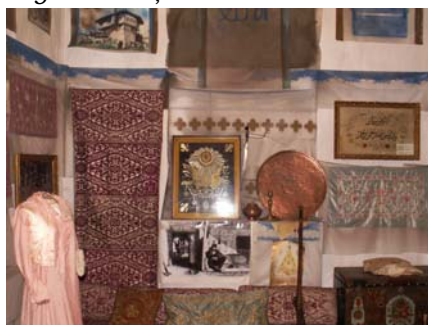
Bibliografie

1.	Ahmed Ali	<i>Insula Ada Kaleh</i> , Editura Datina, Turnu Severin, 1937
2.	Andersen Hans Christian	<i>Bazarul unui poet</i> , 1842
3.	Bergson Henri	<i>L'evolution creatrice</i> în Antologie filosofică, coordonator B. Bagdasar, Editura Școalelor, București, 1943
4.	Bulzan Carmen, Bulzan Florina	<i>Interacțiune socială și comunicare interculturală în Clisura Dunării</i> , Editura Autograf, Craiova, 2007
5.	Dianu Romulus	<i>Nopti la Ada Kaleh</i> (roman), București, 1931
6.	Griselini Francesco	<i>Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei</i> , Viena 1780, reed. Editura Facla, 1984
7.	Groza Liviu	<i>Restituiri istorice</i> , vol. IV, V, Editura Dacia Europa Nova, Lugoj, 1997, 1998
8.	Juan-Petroi Cosntantin	<i>Călători străini prin Banatul de Sud</i> , Editura Miron, 1999
9.	Laitin Daniil	<i>Orșova</i> , Editura Datina, Turnu Severin, 1936
10.	Măneanu Varvara	<i>Tezaur din Ada-Kaleh</i> , Editura MJM Craiova, 2005
11.	Nedelescu-Zlotești	<i>Dunărea țării noastre. Un memorial al călătoriei</i> , Editura Revistei „Spiritul vremii”, 1935

Symposion

12.	Pelimon Alexandru	<i>Impresiuni de călătorie în România</i> , București, 1958, reed.1984
13.	Rădulescu Motru Constantin	<i>Timp și destin</i> , Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1940
14.	Roman Ileana	<i>Viața și opera insulei Ada Kaleh</i> , Editura Prier, Drobeta Turnu Severin, 2005
15.	Roman Ileana	<i>Eveniment cultural la Viena în Obiectiv Mehedințean</i> din 8 februarie 2006.
16.	Roman Ileana	Revista <i>Amfitrion</i> , nr. 2-3/2004
17.	Rusu Victor	Ada-Kaleh, Ada-Kaleh. Microantologie, Biblioteca Județeană „I.G. Bibicescu”, Mehedinți,
18.	***	<i>Atlasul complex „Porțile de Fier”</i> , Editura Academiei RSR, 1972
19.	***	<i>Ada Kaleh și Festabend in Wien (Seară festivă la Viena)</i> în Banater Post nr. 1, Munchen, 5 ianuarie 2006 –Walter Wolf.
20.	***	<i>Ada Kaleh – farmecul unei insule dispărute în Tulcea azi</i> , nr. 1 martie 2006

Interior turcesc în Muzeul Regiunii Porților de Fier din Drobeta Turnu Severin



Symposion

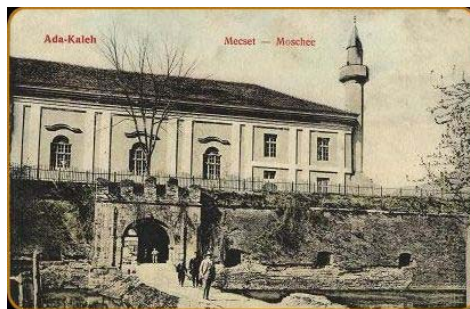
Imamul Osman AZIS din insula Ada Kaleh



Cetatea din Insula Ada-Kaleh



Geamia din Insula Ada-Kaleh



Contranote de epistemologie

Bibliografie

Codrin Dinu Vasiliu*

Criton a fost atenian și, pe lângă faptul că i-a purtat de grijă unui anume Socrate, a scris un dialog sub numele de *Nu prin învățatură devin oamenii buni*.

Spre deosebire de acesta, Simon era și cizmar dar, după cum știm, nu l-a contrazis cu nimic atunci când, în *Dialogurile cizmărești*, l-a introdus și pe cel intitulat *Despre virtute, că nu poate fi învățată*.

Xenocrate, fiul lui Agathenor din Chalcedon, era cunoscut pentru indolență și seriozitate, dar și pentru exhortația *Virtutea poate fi învățată* (o carte). Cât și pentru cealaltă lucrare a sa, *Despre virtute* (cărțile unu și doi).

Theofrast, originar din Eresos, fiu al lui Melantes, nu i-a urmat tatălui să care avea un atelier de spălătorie și călcătorie și s-a amestecat în chestiunea aceasta atunci când a conceput scrierea *Deosebirile dintre virtuți*.

O altă referință demnă de luat în considerație ne trimite cu gândul la Heracleides, bogatul Heracleides, corpolentul Heracleides, blândul și gravul Heracleides, fiu al lui Euthyphron, născut la Heraclea în Pont. Al său dialog *Despre virtute în general* nu poate, în nici un caz, să treacă neamintit în prezentarea de față.

În ceea ce-l privește pe Diogene, fiul zarafului Hikesios, originar din Sinope, se știe că, pe lângă necunoscutele-i tragedii, a scris și dialoguri între care cel despre *Arta eticii*.

Mult mai generală în ceea ce privește titulatura este însă lucrarea *Etica* lui Zenon din Cition, fiu al lui Mnaseas, despre care mai știm că avea gâtul aplecat într-o parte.

Herillos din Cartagina, care credea că știința este scopul vieții noastre, a fost ceva mai rezervat intitulându-și una dintre cărți *Teme etice*.

În schimb, pugilistul Cleante, fiu al lui Phantias, născut în Assos, a produs nu mai puțin de două scrieri cu atingere la

* Codrin Dinu Vasiliu este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

subiectul de față. Astfel, lucrarea *Despre virtuți* este completată de nu mai puțin cunoscuta *Despre teza că virtutea e identică la bărbat și la femeie*.

Discipol al lui Cleante, Sphairos din Bospor, a scris și el *Despre sisemul eticii*.

Mai prolific însă a fost tot un elev de-al Cleante, Hrysip, fiul lui Apollonios, despre care nu se știe dacă era din Soloi ori din Tars, dar se cunoaște că se antrenase pentru alergări pe distanțe mari. Acesta dedică o serie întreagă de lucrări domeniului virtuților. Printre aceste de amintit ar fi *Schiță generală a teoriei etice, către Theoporos* (o carte), *Teze etice* (o carte), *Premisele probabile pentru doctrinele etice, către Philomathes* (trei cărți), *Definiții ale omului de bine, către Metrodoros* (două cărți), *Definiții ale viciosului, către Metrodoros* (două cărți), *Definiții ale celor mijlocii, către Metrodoros* (două cărți), *Definiții ale noțiunilor generice în etică, către Metrodoros* (șapte cărți), *Despre diferența dintre virtuți, către Diodoros* (patru cărți), *Despre faptul că virtuțile sunt calități* (o carte), *Despre virtuți, către Pollis* (două cărți), *Despre binele moral și plăcere, către Aristocreon* (zece cărți), *Dovezi că plăcerea nu-i scopul suprem* (patru cărți), *Dovezi că plăcerea nu-i un bine* (patru cărți).

Democrit din Abdera, după unii fiu al lui Athenocritos, iar, după alții, fiu al lui Damasippos, concepe și el o serie de opere etice printre care *Pitagora* și *Despre bărbăție* sau *Despre virtute*.

Nu mai prejos a fost Protagora, fiu al lui Artemon sau al lui Maiandrios, care s-a născut tot la Abdera. Acesta concepe și el o lucrare cu titlul *Despre virtuți*.

Și dacă am început cu atenienii, putem spune, acum la urmă, că tot un alt cetățean al Atenei, Epicur, fiu al lui Neocles și al Chairestratei, opus printre multe lucruri lui Democrit, a scris și el o lucrare în domeniu, pe care a intitulat-o *Despre dreptate și celelalte virtuți*.

În contradicție cu învățăturile tuturor acestora, Aristotel „vorbea peltic, avea pulpele slabe, ochii mici și avea deosebită grijă de îmbrăcăminte, inele și felul de a-și tăia părul”¹.

¹ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Traducere de C.I. Balmuș, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963, p. 257.